

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Konrad Górski	DOROBEK PISARSKI S. TERESY FRANCISZKANKI
Wacław Hryniewicz	PRAWOSŁAWIE ZACHODNIE
Apoloniusz Żynel	FENOMENOLOGIA P O W O Ł A N I A
Jean Guitton	METODA PARALELI
Jacek Woźniakowski	TEOZOFOWIE I MISTYCY

O SPOWIEDZI – GŁOSY CZYTELNIKÓW

J. TISCHNER OMAWIA „KSIĄŻECZKĘ O CZŁOWIEKU” R. INGARDENA

Jedenasta wieczorem: Simone Weil

K R A K Ó W

ROK XXIV

LISTOPAD (II)

1972

221

ZESPÓŁ

HANNA MALEWSKA, MARIA MORSTIN-GÓRSKA, STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICI, BOHDAN CYWIŃSKI

REDAKCJA

HANNA MALEWSKA (redaktor naczelny), HALINA BORTNOWSKA (sekretarz redakcji), STANISŁAW GRYGIEL, FRANCISZEK BLAJDA, BOHDAN CYWIŃSKI

ADRES REDAKCJI: KRAKÓW, SIENNA 5, I P., TEL. 271-84

ADRES ADMINISTRACJI: KRAKÓW, WIŚLNA 12, I P., TEL. 501-62

PRENUMERATA

krajowa: kwartalnie zł 45.-; półrocznie zł 90.-; rocznie zł 180.- Wpłaty na konto na konto „Ruch”, Kraków, Al. Pokoju 5. PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy. Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 63.-; półrocznie zł 126.-; rocznie zł 252.- Prenumerata przez wpłaty na konto BKWZ „Ruch” Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Cena zeszytu zł 15.-

Egzemplarze archiwalne „Znaku” nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach: **Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. Sw. Krzyża 13; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100 egz.
Zam. 877/72

Ark. druk. 10
INDEKS 38420

Papier sat. kl. V 61 X 86 65 g.
O-13

Drukarnia Wydawnicza Kraków, Wadowicka 8

KONRAD GÓRSKI

DOROBEK PISARSKI
S. TERESY FRANCISZKANKI
(ZOFII LANDY)

Działalność pisarską rozpoczęła Zofia Landy dopiero jako zakon-
nica i to nie od razu. Z wykształcenia była polonistką, więc w okre-
sie studiów musiała się parć pisaniem różnych prac seminaryjnych
lub dyplomowych, ale czy próbowała ogłaszać ich wyniki, nie wiem;
w każdym razie nie spotkałem się z nimi w druku. Właściwą więc
karierę literacką rozpoczęła w 1934 r. w pierwszym zeszycie kwar-
talnika *Verbum*, który aż do wybuchu drugiej wojny światowej był
organem ludzi, skupiających się koło zgromadzenia zakonnego w La-
skach. Od tej chwili Zofia Landy, jako Siostra Teresa Franciszkan-
ka, stała się najczynniejszą i najbardziej płodną autorką spośród
wszystkich, co ogłaszali w tym piśmie swoje prace. Prymat ten da się
udowodnić liczbowo: na ogólną liczbę 4182 stronice druku zeszytów
Verbum, ogłoszonych do wybuchu wojny, przeszło 700 stron wyszło
spod pióra S. Teresy, a więc prawie 17 procent tekstu całości. Już po
wojnie ogłosiła 7 artykułów w *Tygodniku Powszechnym* i jeden
w *Znaku*.

Sygnowała swoje autorstwo w czworaki sposób: za pomocą
symbolu literowego: tl; pod imieniem zakonnym: Siostra Tere-
sa Franciszkancka; wreszcie pod pseudonimami: Silvester

i Piotr Szary. Tym ostatnim posłużyła się wyłącznie na łamach *Tygodnika Powszechnego*, natomiast pozostałe sposoby oznaczania autorstwa stosowała przy pracach ogłaszanych w *Verbum* i w *Znaku*.

Sądząc po praktyce widnej w dwóch pierwszych zeszytach *Verbum* wolno przypuszczać, że autorka zamierzała początkowo ogłaszać wszystkie swoje prace pod kryptonimem: tl (chyba: Teresa Landy), ale poczynając od zeszytu trzeciego następuje konsekwentne stosowanie trzech sposobów oznaczania autorstwa, zależnie od tematyki danej publikacji. Refleksje religijno-moralne, silnie nacechowane indywidualnym przeżywaniem prawd wiary, będą się ukazywać z podpisem: tl na końcu tekstu. Rozważania o przewadze pierwiastka intelektualnego z zakresu teologii i psychologii religii, recenzje dzieł o wymienionej tematyce — autorka ogłosi niejako bez przyłbicy, jako Siostra Teresa Franciszka. Wreszcie wszystko, co musimy zaliczyć do krytyki literackiej, ukaże się pod pseudonimem: *Silvester*.

Publikacje w *Tygodniku Powszechnym* mieszczą się również w trzech wymienionych zakresach tematycznych: cztery z nich to rozważania, które w *Verbum* byłyby sygnowane za pomocą tl, dwa (o tomizmie i osobie św. Tomasza) — mogły się ukazać jako artykuły Siostry Teresy, a jeden (o Zawieyskim) należy do krytyki literackiej. Wybór pseudonimu był podyktowany względami, nie mającymi nic wspólnego z tematyką. Jedyne artykuły w *Znaku*, będące opowieścią historyczną o osobie i działalności ks. Władysława Kornilowicza, został podany bez obsłonek jako wspomnienie Siostry Teresy Franciszki.

Zatrzymałem się dłużej nad wymienionymi sposobami oznaczania autorstwa, bo one stanowią pośrednio klasyfikację pism Siostry Teresy według uprawianej przez nią tematyki. I tu znów pewne liczby nabiorą określonej wymowy. Na łamach *Verbum* rozważania religijno-moralne stanowią 17 procent wszystkich tekstów Siostry Teresy, artykuły teologiczne i recenzje — niespełna 27 procent, a krytyka literacka — przeszło 56 procent. A jeśli zważymy, że w wymienionych artykułach i recenzjach autorka jest raczej sprawozdawczynią i popularyzatorką prac cudzych, niż samodzielny twórcą, to okaże się, że jej wkład jako indywidualności pisarskiej liczy się przede wszystkim w dziedzinie moralistyki i krytyki literackiej.

Zacznijmy od oceny jej rozważań religijno-moralnych. Często są one podyktowane aktualnie przypadającymi świętami: Bożym Narodzeniem, Wielkanocą, Zesłaniem Ducha Świętego, ale niejednokrotnie usiłują wyrobić w czytelnikach określoną postawę wobec świata i przeznaczeń człowieka.

Niepodobna na tym miejscu podawać całego bogactwa tych roz-

ważań, które były owocem bardzo żarliwej wiary, doskonałego zrozumienia podstawowych dogmatów katolicyzmu i postawy miłości Boga i bliźniego. Ograniczę się do kilku zasadniczych tendencji, których celem jest przekonanie czytelnika o najwłaściwszej drodze, jaką winien w życiu obrać.

Adresatem rozważań jest oczywiście wierzący katolik, jednakże autorka doskonale zdaje sobie sprawę z różnych odchyień wielu ludzi wierzących od tej postawy, do jakiej zobowiązuje autentyczna wiara. Nawiązując do słów Chrystusa: „Nie proszę, abyś ich wziął ze świata, ale żebyś ich zachował od złego” (J 17, 15), podkreśla, że nasza tęsknota metafizyczna nie może się wyrażać w niedocenianiu wartości życia. Nawet jeśli człowiek żyje tęsknotą do wieczności jest związany z czasem i musi go rozumnie wyzyskać. Wszystko się dopełnia tu i teraz. Pragnienie niezwykłości jest przecuciem przeznaczenia duszy, ale droga do wielkości i świętości idzie przez zwyczajność. Bóg posługuje się naszym t u i naszym d z i s jako drogą do siebie; w osobie Chrystusa schodzi do nas, aby nam pokazać drogę zwyczajności. Święci byli ludźmi zwyczajnymi, ich nadzwyczajność tkwi w ich zwyczajności. Celem człowieka jest złączenie się z Bogiem, jest świętość, ale jaki jest styl świętości naszych czasów? — Niewątpliwie potrzebni są ci, co się oddają kontemplacji i modlą za innych (jest to warownia nadprzyrodzonej), ale niezbędni są i ci, co zostają w świecie. Życie czynne nie musi być kompromisem między pełnią życia Bożego i potrzebami doczesnymi człowieka. Tajemnicą ich pogodzenia jest miłość. Świętość nie dopuszcza do pomieszania wartości. Syntezą tych rozważań są słowa:

„Typ świętości dla czasów obecnych to coś, co można by nazwać czynem kontemplacyjnym, to osiągnięcie takiej pełni życia Bożego, aby ona przelewała się w czynność zewnętrzną doskonałą. To franciszkańskie objęcie całej rzeczywistości świata miłością czystą. To zejście w sam wir spraw ludzkich z pokojem dziecka Bożego. To odwaga miłości, która nie boi się zatracić, bo nie szuka swego i nawet szukając Boga pamięta, że „lepsza jest dawać niż brać” (Verbum 1937, s. 497—8).

Niewątpliwie rozważania s. Teresy mają niekiedy charakter kazań, zwłaszcza gdy ich tematyka wiąże się z głównymi uroczystościami kościelnymi. Sporadycznie autorka sięga nawet do alegorycznego wyzyskania relacji ewangelicznej. Jeden z jej artykułów w *Tygodniku Powszechnym* pisany na święto Bożego Narodzenia ma tytuł: *Miejsca im nie było w gospodzie*. Fakt, że skutkiem owego braku miejsca Jezus urodził się w stajence, daje asumpt do refleksji, że gospoda serca człowieka ma dość miejsca dla wszystkiego, tylko nie dla Boga. Człowiek zabija w sobie niepokój metafizyczny, zamyka się przed Bogiem. Bóg przyjmuje człowieczeństwo w jego kształ-

cie najbardziej poniżonym, aby zmobilizować najbardziej bezinteresowne siły miłości. Bogu niepotrzebne są żadne zewnętrzne wspinałości. On działa środkami ubogimi, więc wystarczy, jeśli człowiek zostawi dla Niego miejsce choćby w stajence.

Wartość i siła rozważań religijno-moralnych s. Teresy nie polega na ich odkrywczosci doktrynalnej, ale na niezwykle intensywnym przeżywaniu najbardziej podstawowych prawd chrześcijaństwa, na bogactwie tego „doświadczenia religijnego”, które niezależnie od jego treści intelektualnej wywołuje w duszy odbiorcy, jak fale wibrującego powietrza, tej samej wysokości ton życia duchowego.

Drugi zakres pisarstwa s. Teresy to filozoficzne, psychologiczne i socjologiczne zagadnienia, wobec których staje dzisiejszy katolik. Jeśli chodzi o filozofię, to decydującym dla sposobu myślenia s. Teresy (jak i dla całego środowiska Lasek) autorem był Jacques Maritain. Za jego przewodem ona przyswoiła sobie świat i myśli św. Tomasza, jego oczami widziała fatalną dla umysłowości europejskiej rolę dziejową „trzech reformatorów”: Lutra, Kartezjusza i J. J. Rousseau, jego poglądy na twórczość artystyczną, wyrażone w dziele *Sztuka i scholastyka*, uczyniła podstawą rozważań teoretycznych o zadaniach krytyki literackiej. Już po wojnie dała wyraz swej całkowitej solidarności z tomizmem i głębokiego kultu dla osoby św. Tomasza w dwóch obszernych artykułach, ogłoszonych w *Tygodniku Powszechnym*.

W wielu swoich artykułach w *Verbum* s. Teresa dawała obszernie sprawozdania ze studiów psychologicznych i socjologicznych, zamieszczanych w *Etudes Carmélitaines*, jak również recenzje z dzieł autorów polskich: o Jacka Woronieckiego i ks. Konstantego Michalskiego. Nieco inny charakter mają dwie obszerniejsze publikacje: *Mistyka i katolicyzm* (*Verbum* 1935) i *O chrześcijańską odbudowę świata* (tamże 1938).

Pierwszy artykuł ma na celu sprecyzowanie istoty mistyki i ograniczenie jej od różnych stanów chorobowych, które nie mają z nią nic wspólnego. Autorka określa mistykę jako sferę bezpośrednich doznań religijnych, kiedy możliwości poznawcze duszy zostają zaktualizowane dzięki interwencji Boga. Doznania te są osiągalne w wyniku rozkwitu życia religijnego, ale nie zawsze muszą być osiągnięte. Żadne praktyki uboczne nie mogą tu zastąpić kontemplacji nabytej drogą oczyszczenia duszy przez cierpienie i pełnienie cnót. Mistyk nie poszukuje doznań dla nich samych, on poszukuje Boga. Prawdziwa mistyka nie ma nic wspólnego ze stanami, które powinny być przedmiotem badania psychiatry, współpracującego z teologiem. Mistyka nie ma nic wspólnego z marzycielstwem; cechuje ją obiektywizm i realizm, ona wkorzenia człowieka w jego otoczenie.

Artykuł o chrześcijańskiej odbudowie świata był odpowiedzią na

wystąpienie K. L. Konińskiego w *Marcholcie* na ten sam temat. Autorka przyznała słuszność wypowiedzi Konińskiego, jeśli chodzi o jego obserwacje dotyczące przeobrażeń w psychice polskiej inteligencji i niedomagań naszego katolicyzmu. Stwierdza również sympatyczny ton całego artykułu, solidaryzuje się z postulatem ruchu powszechnego dla chrześcijańskiej odbudowy świata i z pragnieniem, aby chrystianizm był wielką potęgą łagodzącą nagromadzone nienawiści świata. Aż dotąd nie ma powodu do polemiki. Ale Koniński domaga się dla osiągnięcia jedności czynu wszystkich chrześcijan rozтворzenia bram Kościoła bez warunku absolutnej jedności w wierze, przeakcentowania stanowiska dotrynalnego z intelektu na wolę, z teologii na obyczaj, z teorii na działanie. Tu s. Teresa wyowiada swoje *non possumus*. Kościół nie może zrobić żadnej koncesji z dogmatu opartego na objawieniu; wola odgrywa pewną rolę w akcie wiary, ale nie tę, którą jej proponują pragmatyści. Další ciąg odpowiedzi utrzymany jest w duchu książki Maritaina o trzech reformatorach, a wyjście z chaosu życia współczesnego autorka widzi w sięgnięciu do intelektualnych źródeł choroby. Stąd wskazanie zupełnie innej terapii:

„Jak najdalej posunięta miłość bliźniego w dziedzinie czynu, przy jak najściślejszym rozgraniczeniu dziedziny prawdy czy to filozoficznej czy też teologicznej od tego, co w niej nie jest zgodne z nauką Kościoła, oto program chrześcijańskiej odbudowy świata możliwy dla katolika”.

Nie ulega wątpliwości, że w tym, co by można nazwać intelektualną podbudową życia religijnego, znaczenie s. Teresy dla samego zgromadzenia zakonnego w Laskach i dla całego środowiska skupionego wokół Lasek było duże. Bez względu na to, czy s. Teresa reprezentowała przemyślenie oryginalne, czy zasugerowane ruchem katolickim we Francji, a zwłaszcza dziełami Maritaina, ona wyrażała pewien sposób myślenia o sprawach religijnych bardzo istotny i znamienity dla autentycznie katolickiej postawy w Polsce lat międzywojennych, postawy całkowicie wyzwolonej z jakichkolwiek wpływów tego odłamu politycznego, który posługiwał się hasłami religijnymi jako narzędziem walki o władzę. Czy dziś, po wynikach pracy II Soboru Watykańskiego uznalibyśmy aktualność wielu rozumowań s. Teresy, nie wiem, ale w okresie, kiedy pisała, jej publikacje uświadamiały samym katolikom istotę wyznawanego przez nich stanowiska religijnego.

Ale najcenniejszą i chyba najtrwalszą pozycją jej dorobku pisarskiego okaże się krytyka literacka. Złożyły się na to różne okoliczności. Przede wszystkim posiadała tę wrażliwość na artystyczne oddziaływanie słowa, którą przez analogię do muzyki można by nazwać słuchem literackim. Następnie zdobyła dzięki studiom polonis-

tycznym dostateczną wiedzę teoretyczną i umiejętność analizy dzieła literackiego. Wreszcie paroletnia praktyka nauczycielska w jednym z najlepszych gimnazjów żeńskich w Warszawie (przed wstąpieniem do zgromadzenia zakonnego) dała jej możliwość wypróbowania nabytych metod poznawania dzieła na konkretnym materiale literackim. Do tych kwalifikacji fachowych doszły jeszcze zalety charakteru. Cechująca ją niezwykła dobroć powodowała, że w omawianiu jakiegokolwiek dzieła s. Teresa starała się wydobyć przede wszystkim jego dodatnie wartości; zastrzeżenia wysuwała z najwyższą dozą obiektywizmu, życzliwości i ostrożności w formułowaniu zarzutów. Pisząc o autorach reprezentujących krańcowo przeciwny pogląd na świat niż ona, ani na chwilę nie dała się wytrącić z postawy lojalności wobec ideowego przeciwnika i sprawiedliwości. Głosząc w swych pismach o treści religijnej zasadę miłości, wprowadzała ją w życie jako krytyk literacki.

Jak pojmowała zadania krytyka, to wyłożyła w obszernym artykule pt. *Kryteria moralne w krytyce literackiej* (*Verbum* 1938). Wyzyskała tu — jak wspomniałem wyżej — poglądy Maritaina na sztukę w jego dziele *Sztuka i scholastyka*. Wyszła z założenia, że sztuka i etyka jednakowo należą do sfery działania, ale mają inne cele i stanowią dziedziny całkowicie odrębne. Celem sztuki jest stwarzanie dzieła, które winno być doskonałe jako wytwór artystyczny, w sferze moralności — celem jest dobro moralne człowieka, a o wartości moralnej czynu decyduje intencja. — Istnieje jednak regulacja sztuki poprzez inne ludzkie wartości, a mianowicie poprzez świat wewnętrzny artysty. Sztuka jest celem autonomicznym, ale nie najwyższym. Etyka może ograniczać twórczość w imię ludzkich obowiązków artysty; pośrednio ta regulacja stoi na straży artystycznej wartości dzieła. Nie ma tematów niemoralnych samych w sobie — efekt moralny lub niemoralny dzieła tkwi w ustosunkowaniu się artysty do tematu. Forma utworu nie jest czymś niezależnym od treści: dzieło posiadające w sobie ważną ludzką treść osiąga przez to wyższą wartość artystyczną. Krytyk ma badać dzieło jak wytwór sztuki, nie zaś jako wytwór moralny lub społecznie użyteczny; poprzez badanie jego formy winien dotrzeć do problemów merytorycznych. Wartości formalne są w dziele odpowiednikiem całego świata treści; w formie odbija się wszystko. Krytyk winien odczytać ze struktury formalnej całą ludzką problematykę utworu. Zadaniem krytyki jest odkrycie owej organicznej łączności między zdobyczami formalnymi i światem rzeczywistości ludzkiej i pozaludzkiej, który został wyrażony przez artystę. Wtedy krytyka nie będzie ani studium nad sposobami technicznymi, ani cenzurą społeczno-moralną, ale rozumnym i wszechstronnym osądzeniem tej dziwnej formy działalności ludzkiej, która naśladuje działalność Bożą.

Artykuł ten s. Teresa napisała nie na początku swej kariery jako krytyka literackiego, ale niemal na końcu, więc możemy traktować jej wypowiedź nie jako teoretyczny program, a raczej jako podsumowanie doświadczeń po paru latach działalności krytycznoliterackiej.

O czym i o kim pisała? Jeśli chodzi o gatunki literackie, to niemal wyłącznie o powieści polskiej i obcej. Spraw dramatu dotknęła tylko dwa razy, omawiając twórczość Rostworowskiego i *Przepióreczkę* Żeromskiego. Liryki nie analizowała. Lista autorów, o których się wypowiadała, ułożona według chronologii dzieł, przedstawiałaby się tak: Henryk Sienkiewicz, Stanisław Brzozowski, Stefan Żeromski, Karol Hubert Rostworowski, Helena Boguszewska, Maria Dąbrowska, Jan Parandowski, Zofia Nałkowska, Pola Gojawiczyńska, Jerzy Andrzejewski, Stefan Otwinowski, Witold Gombrowicz, Jerzy Zawieyski; pisarze obcy: Antoine de Saint Exupéry, André Malraux, Georges Bernanos, Gertrude v. Le Fort. Sporadyczne uwagi o Mauriacu rozsiane są w artykułach o innych pisarzach.

Niepodobna będzie streszczać wszystkich spostrzeżeń i ustaleń, jakie s. Teresa wypowiedziała o wymienionych tu autorach; organiczę się do sądów najważniejszych i najbardziej godnych uwagi.

Zacznijmy od Sienkiewicza. Uważając go za pisarza wybitnie reprezentatywnego dla psychiki polskiej i stwierdzając głębokie powinowactwo między jego duszą i najgłębszymi warstwami duszy narodu, s. Teresa przyznaje jego twórczości ogromne znaczenie dla religijnego życia Polaków, choćby katolicyzm jego nie zawsze mógł być bliski człowiekowi współczesnemu. W każdym razie autorka przestrzega przed naiwnym przypisywaniem Sienkiewiczowi poglądów, które wyznają jego bohaterowie; ma tu m. in. na myśli i pragmatyczne pojmowanie religii przez Połanieckiego. Sienkiewicz jest przede wszystkim wielkim epikiem i zachowuje właściwy dystans epicki w stosunku do stwarzanych przez siebie postaci.

Postać Brzozowskiego musiała być szczególnie interesująca i bliska dla środowiska Lasek (m. in. dla Blütha) ze względu na jego ewolucję od materializmu do katolicyzmu. Nie bez powodu studium s. Teresy ma tytuł: *Stanisława Brzozowskiego drogi do Rzymu*. Autorka opiera się tu przede wszystkim na pamiętniku pisarza i śledzi krok za krokiem etapy jego myśli. Wysoko ocenia uczciwość intelektualną Brzozowskiego i jego zdecydowane poszukiwanie prawdy. Obserwuje, jak stosunek pisarza do katolicyzmu przekształca się stopniowo z nacechowanego wrogością szacunku w coraz głębsze zrozumienie jego wartości filozoficznych, wychowawczych i kulturalnych. Gdyby nawrócenie (Brzozowski nie lubił tego słowa) było tylko procesem intelektualnym, pisarzowi nie starczyłoby czasu na odnalezienie drogi do Rzymu, ale cierpienie otworzyło wrota duszy

na działanie czynnika nadprzyrodzonego i tak się dokonała przemiana analogiczna do konwersji człowieka, którego dzieje i pisma Brzozowski pierwszy udostępnił polskiemu czytelnikowi, a mianowicie Newmana. W obliczu tej ewolucji s. Teresa stwierdza z żalem, że aktualność postaci Brzozowskiego nie została w pełni doceniona w naszym społeczeństwie, a twórcze elementy jego myśli nie przeniknęły dostatecznie w rdzeń duchowy polski.

Z kolei Żeromski. To chyba jedyna wypowiedź, z którą trudno będzie się zgodzić. Chodzi o *Przepióreczkę*. Postępowanie Przełęckiego w II akcie — zdaniem s. Teresy — nie jest aktem świadomego kłamstwa, tylko wyrazem rozczarowania Przełęckiego do osoby Smugoniowej i do całego przebiegu zdarzeń, układających się w sposób, który ukazuje na dnie pozornie ideowej imprezy płaskie pobudki ludzkiego postępowania. Ale pod koniec swoich wywodów autorka sama stawia znak zapytania. Czy Żeromski chciał aż tak mocno postawić swój problem moralny, nie wiadomo! Raczej wiadomo, że nie, jakoby o tym przekonywało dokładniejsze wczytanie się w tekst.

Studium o Rostworowskim — podobnie jak o Sienkiewiczu — charakteryzuje pisarza jako autora religijnego. Religijność dzieła sztuki nie musi się wyrażać w religijnej tematyce. Materiałem artystycznym dramatów Rostworowskiego jest serce ludzkie istot małych i sponiewieranych. Widzenie człowieka wiecznego w całej jego bolesnej prawdzie chroni pisarza zarówno od moralizatorstwa, jak i od amoralizmu, a czystość wyrażanych przez zawartość dzieł kanonów moralnych, staje się czynnikiem tworzącym walory artystyczne jego dramatów. Rostworowski miał w sobie tę dozę pesymizmu, która tkwi w samej istocie katolickiej koncepcji życia. Pesymizm ten to nie jansenizm, tylko dostrzeżenie tej miary zła w człowieku pojedynczym i zbiorowym, tej jadowitej złości grzechu, która wymagała aż śmierci wcielonego Boga. — Można by zapytać, dlaczego pisarz dawał dramatyczny obraz walk i upadków, a tak mało ukazuje dźwignię, tajemniczego działania łaski? — Niewątpliwie istnieje pewna trudność artystycznego odmalowania dobra duchowego, która płynie z pewnej prostoty świętości, a która jest trudno uchwytna, a jeszcze trudniej wyrażalna. W tym stopniu, w jakim artysta jest żywym chrześcijaninem i ma z góry darowane słowo pozytywne, może on wyrazić łaskę Bożą prześwietlającą dusze ludzkie. Ale jeśli nie ma tego słowa, lub ma je niekiedy, wtedy dane mu jest działać milczeniem i wówczas milczenie przemawia wymowniej niż wielomówstwo tych, co są „jako miedź brząkająca i cymbał brzącający”. Rostworowski powiedział to, co mógł, co miał prawo powiedzieć, spełnił przykazanie poety: nie tworzyć nad stan. W tym jego „uczciwość poety”, w tym wielkość jako pisarza religijnego.

Na tle takiego ujęcia katolicyzmu pisarza zrozumiały się staje

krytycyzm s. Teresy wobec powieści Parandowskiego *Niebo w płomieniach*. Wysuwając — jak zawsze — na czoło walory utworu, widzi je w pięknej ewokacji czasów dzieciństwa i w doskonałym obrazie środowiska; w książce tej żyje Lwów, jak u Prusa — Warszawa. Ale braki dzieła są konsekwencją braków ideologicznych. Autor ma chwiejny dystans w stosunku do własnego utworu i do własnego bohatera, którego traktuje nie z humorem, lecz z ironią. Nie bierze na serio jego perypetii. Źródłem tej ironii jest postawa estetyzująca lub wymigiwanie się od zajęcia zdecydowanej postawy ideologicznej, niechęć czy niemożność uczuciowego zaangażowania się w sprawy ludzkie. Dialogi i dysertacje naukowe rozsadzają konstrukcję powieści. Wniosek: książka może być pożyteczna dla wychowawców i katechetów jako memento, że argumenty bezbożnicze mogą być groźne tam, gdzie panują ignorancja w zakresie dogmatu i formalistyczna etyka, a życie wewnętrzne jest słabe.

Bardzo ciekawe są obserwacje krytyczne s. Teresy o twórczości wybitnych autorek dwudziestolecia: Marii Dąbrowskiej, Poli Gojawiczyńskiej, Heleny Boguszewskiej i Zofii Nałkowskiej.

Największy entuzjazm budzi w niej bez wątpienia dzieło Dąbrowskiej *Noce i dnie*. Uważa je za niepowседневne zjawisko naszej literatury, podnosi obiektywizm przedstawienia rzeczywistości, dostrzega przewagę pierwiastka pojęciowego nad emocjonalnym w tworzywie słownym. Za główne zagadnienie poczytuje obraz biegu rzeczy, ustroju świata. Gdy przypomnimy sobie rozważania s. Teresy nad rolą i wartością zwyczajności, zrozumiemy źródło jej entuzjazmu dla *Nocy i dni*. Dąbrowska okazała, że zna właściwe miejsce każdej rzeczy, że zna wartość rzeczy małych i najmniejszych.

Albowiem nie ma rzeczy małych; każda, choćby najdrobniejsza, jest tak czy inaczej powiązana z głębinami bytu. S. Teresa podkreśla, że to ujęcie rzeczywistości jest w swej istocie niezmiernie bliskie katolicyzmowi. Podkreśliwszy jednak, co w dziele Dąbrowskiej łączy ludzi o różnym poglądzie na świat, nie może przemilczeć, co ją od tego utworu dzieli. Są to: antyintelektualna postawa wobec przeżyć religijnych, co się uwydatnia w chwiejności i dezorientacji nastrojów Agnieszki o charakterze metafizycznym, oraz brak jednoznacznego rozwiązania problemu zła, przy jednoczesnym uznawaniu jakiejś rzekomej nieomyślności moralnej istynktu. Dąbrowska nie powiedziała ostatniego słowa, za jaką koncepcją bytu ludzkiego i pozaludzkiego opowiada się w tej chwili. W zestawieniu z bogatym obrazem człowieka i życia ludzkiego w *Nocach i dniach* to niedopowiedzenie budzi jakiś niedosyt. Nie wiadomo, czy pisarka nie chce czy nie może dostarczyć czytelnikowi tej pełni, jakiej on by pragnął.

Pierwsze powieści Gojawiczyńskiej: *Powszedni dzień*, *Ziemia Elż-*

biety, *Dziewczęta z Nowolipek* s. Teresa powitała entuzjastycznie. Stosunek ich do rzeczywistości określiła celną formułą: choć nie ma zamierzonego realizmu jest realność. Uznała, że pisarka, dając obraz życia ludzi biednych i skazanych na brzydotę ich otaczającą ani razu nie wpada w demagogię, a jednak samą wymową faktów budzi sumienie społeczne. W tych warunkach nie dziw, że upadają nawet jednostki czyste i szlachetne. Jest rzeczą ludzką, że wobec fatalizmu nieszczęścia ludzie nie mogą znaleźć pomocy w jedynych formach religii, jakie są im znane: religii form zewnętrznych lub smutku. S. Teresa stwierdza, że to, co Gojawiczyńska widzi w katolicyzmie, jest prawdą, ale na pewno nie całą prawdą.

Znacznie więcej zastrzeżeń budzi w krytyku *Rajska jabłoń*. Bohaterki są raczej ofiarami niż sprawczyniami swoich załamań życiowych. Ich erotyzm, wyrażający się w bierności i uzależnieniu od mężczyzny, jest nienowoczesny. One nie znają prawdziwej miłości, która polega na dawaniu, a nie braniu. Gojawiczyńska osiągnęła w tej powieści znakomite opanowanie strony artystyczno-technicznej, ale czuje się, że brak jej jakiegoś oparcia, które pozwoliłoby uporządkować materiał twórczy i powiedzieć całą prawdę o człowieku.

Tej całej prawdy brak również w *Całym życiu Sabiny* Heleny Boguszewskiej. Utwór wypełniony jest materiałem biologicznym i napawa bezgranicznym smutkiem. Wartością książki jest prawda obrazu życia w jego niezideologizowanej postaci. Brak perspektyw na jakąkolwiek inną rzeczywistość wywołuje protest, że nie tym jest całe życie człowieka i jego śmierć.

O *Graniczy* Nałkowskiej czytamy na początku recenzji, że to typowe dzieło tej autorki z jej zaletami i wadami. Mimo pozorów życia odnosimy wrażenie sztuczności. Epizody są żywe, całość martwa. Obraz niedoli społecznej nie wzrusza, nie czuje się żywego stosunku do człowieka pracy. Ulegając modzie wprowadzania do powieści dyskusji religijnych Nałkowska czyni to również, ale ogranicza się do ogólników. Czuje się, że zagadnienia moralno-religijne interesują ją tylko intelektualnie.

Z autorów, którzy debiutowali w drugim dziesięcioleciu lat międzywojennych, s. Teresa wypowiada się o Andrzejewskim, Otwinowskim i Gombrowiczu. Pierwsze publikacje Andrzejewskiego powitała życzliwie, ale z pewną rezerwą, natomiast *Ład serca* poddała obszernej analizie i zaliczyła do najciekawszych pozycji literatury najnowszej. Stwierdziła w tej książce dojrzałość talentu, opanowanie techniki pisarskiej i subtelność intuicji psychologicznej. Dostrzegła autentyczny ton odkrywczej prozy w porównaniu z utworami, gdzie problem jest pretekstem do intelektualnego mizdrzenia się (własne słowa krytyka!) wobec prawdy. Dopatrywanie się wpływów Dosto-

jewskiego, Bernanosa, Mauriaca nie ma tu znaczenia; Andrzejewski tworzy przede wszystkim z siebie. Klimat tego utworu oscyluje między realistycznym obrazem i symboliczną wizją.

Ale wyliczone cechy pisarskie kryją w sobie także i niebezpieczeństwo. Motywacja postępowania bohaterów niedomaga, konflikt moralny głównego bohatera zarysowany najslabiej. Andrzejewski lubi operować silnymi kontrastami, ale to grozi efekciarstwem; jego patos jest już na skraju frazesu. Uderzają dwie sprzeczne tendencje: realizm niedoczłowieczony i idealizm odczłowieczony.

O książce Otwinowskiego *Życie trwa 4 dni* s. Teresa wypowiedziała niewiele uwag. Jest zaskoczona, że myśl młodego autora obraca się tak wyłącznie w problematyce śmierci. O przyszłości pisarza wypowiada się życzliwie ale ostrożnie, że tajemnica, którą on w sobie nosi, nie pozwoli popłynąć jego twórczości najpłytszym i najleniwszym nurtem życia.

Z największym zainteresowaniem wita natomiast dwie pozycje Gombrowicza: *Pamiętnik z okresu dojrzewania* i *Ferdydurke*. Groteskowe oblicze tej twórczości nie przesłoniło s. Teresie głębi i tragizmu zagadnień, dokoła których obraca się Gombrowicz. W *Ferdydurke* widzi „odwieczny konflikt między człowiekiem i jego formą”. Utwór nie jest pamfletem, polemiką, krytyką, ale jękiem jednostki, która broni się przed rozprzężeniem, domaga się hierarchii i formy, a zarazem widzi, że każda forma uszczupla ją i ogranicza. Dla ucha czytelnika jęk ten jest przejmujący, jest może jednym z najgłębszych i najszczerzych głosów, którymi przemówiła literatura współczesna. Wniosek ostateczny: Gombrowicz stworzył książkę, która nieludzkimi drogami, widzeniem nieludzkim szuka człowieka, woła wielkim jękiem o człowieka, chłoscze nieludzkosc, wzywa prawdy ludzkiej na nieludzkich gościach współczesnego świata.

Ostatnią wypowiedzią s. Teresy jako krytyka literatury polskiej (już powojenna) była recenzja książki Zawieyskiego *Owoc czasu swego* (*Tygodnik Powszechny* 1949 nr 9). Trudno to jednak nazwać zwykłą recenzją i sama autorka stwierdza, że przebogata treść tego dziełka nie da się recenzować. Biorąc formalnie, rzecz jest zbiorem rozmyślań filozoficznych, estetycznych, a przede wszystkim religijnych i krytyk odnajduje w nich tyle duchowych wspólności z autorem, że przekształca własną wypowiedź w entuzjastyczny pean na cześć dzieła i snuje niejako dalszy ciąg owych rozważań na podobieństwo dawnych własnych, religijno-moralnych rozmyślań, drukowanych w *Verbum* z podpisem tl. Ocena syntetyczna głosi, że jest to książka, w której dziwnie się kojarzy spokojna zaduma z wibrującą namiętnością, subtelność intelektu z ewangeliczną prostotą, niepokój człowieka współczesnego i prawda wiekuista, książka wy-

rastająca z cierpienia ludzkiego i ze zmiłowania Bożego, owoc miłującego serca poety.

A teraz sądy o pisarzach obcych.

Nocny lot Saint-Exupéry'ego zachwyca krytyka apoteozą czynu, działania, bohaterstwem bez patosu, dążeniem człowieka do wydobycia z siebie całej swojej miary, ale z drugiej strony razi dysproporcją między tą skalą bohaterstwa i celem, dla którego dokonywa się ten wysiłek. Autor zdaje się nie widzieć potrzeby i możliwości jakiegoś ostatecznego celu. U źródeł tej postawy duchowej odnajdujemy jedno z największych nieporozumień współczesnego życia, że działanie, ruch, wysiłek są wartościami samymi w sobie bez względu na to, czemu służą. — Ta krytyczna uwaga o współczesności wraca w pismach s. Teresy kilkakrotnie.

Inym pisarzem obcym, którego pogląd na świat musiał być biegunowo przeciwny postawie krytyka, był André Malraux.

Nie był to wówczas ten Malraux, który po wojnie będzie wzbudzał obrzydzenie w swoich dawnych wielbicielach, lecz autor uchodzący za propagatora idei komunistycznych, twórca przede wszystkim *Człowieczej doli* i *Zdobywców*. S. Teresa dostrzega w nim od razu wspaniałego pisarza. Zachwyciły ją brak narzucającej się tendencyjności, wspaniałe napięcie dramatyczne, prostota wielkiego artysty, koncentracja akcji, nie zrównane jej tempo. W artystycznym widzeniu rzeczywistości na pierwszy plan wysuwa się człowiek. Dopiero od człowieka pisarz dochodzi do tezy, a pesymistyczna ocena człowieka zbliża go mimowiednie do katolicyzmu. Malraux działa emocjonalnym wkładem, a nie założeniami ideologicznymi i można by nawet powiedzieć, że jego artystyczne osiągnięcia świadczą przeciw jego ideologii.

I wreszcie pisarze katoliccy, tłumaczeni wówczas na język polski: Bernanos i Gertruda v. Le Fort. Potęga pierwszego, jego gniew na miernotę, dwa oblicza: jedno zwrócone ku szatanowi, drugie do świętości — budzą najwyższy podziw s. Teresy. Trzy pierwsze jego powieści: *Pod słońcem szatana*, *Zbrodnia*, *Kłamstwo* — uważa za przygotowanie do wielkiego bezsprzecznie arcydzieła, jakim jest *Dziennik wiejskiego proboszcza*. W tym utworze autor zdołał podpatrzeć tajemnicę prawdziwej świętości, a zarazem wydobyl doniosły akcent społeczny. Zestawiając Bernanosa z Mauriakim s. Teresa uważa, że konflikty w powieściach Mauriaca stoją o piętro niżej od konfliktów Bernanosa. Obraz zła w przedstawieniu Bernanosa nie pozwala na przyleganie wyobraźni do opisu, jaskrawość sytuacji nie wyraża się w jaskrawości scen, stąd jest on bardziej uduchowiony.

A jednak serce krytyka lgnie najbardziej do innego szczytu powieści katolickiej — do twórczości Le Fort. S. Teresa omówiła szczegółowo jej cztery powieści: *Chusta Weroniki*, *Papież z Ghetto*, *Ostat-*

nia na szafocie, *Gody magdeburskie*. Stwierdza u niej upodobanie do zagadnień wyłaniających się z wyższych przeżyć religijnych, umiejętność pokazywania łaski, która rodzi atmosferę pogody i szczęścia. Mimo sięgania do tematyki historycznej Gertrudę v. Le Fort interesuje człowiek wieczny. Jako konwertyka (z protestantyzmu) autorka ta ma wyczuloną miłość do Kościoła, bohaterem głównym jej dzieł jest Kościół. Gdy czytamy o Rzymie XII w., widzimy w nim obraz nasyconych czasów — Kościół ukrzyżowany. W swoich studiach o kobiecie Le Fort stawia jako ideał ofiarność; — w dziedzinie sztuki temu odpowiada obiektywizm, dyskrecja, umiar, wymowa milczenia. Dyktans epicki stwarzany przez oglądanie świata sub specie aeternitatis znajduje przeciwwagę w miłości obejmującej wszystko.

Studium o Gertrudzie v. Le Fort przeniknięte jest nie tylko entuzjazmem, ale i uczuciem jakiejś głębokiej wdzięczności dla pisarki, która otwiera takie horyzonty i staje się źródłem tak głębokich przeżyć.

Myślę, że przedstawione tu sumarycznie sądy s. Teresy o różnych pisarzach i ich dziełach wymownie charakteryzują jej własną umysłowość i osobowość. Chciałbym do wyłaniającego się z przytoczonych myśli obrazu autorki dodać tylko jeden rys, który nadaje tej postaci wyraziste, indywidualne piętno. Wychowana przez rodziców bezwyznaniowych, ale mocno zrosniętych z kulturą i narodowością polską, Zofia Landy odnalazła samodzielnie drogę, która ją zaprowadziła do Kościoła (oczywiście nie bez wpływu ludzi, z którymi ją życie zetknęło). W odróżnieniu od wielu innych konwertytów żydowskiego pochodzenia, w których zbliżenie do chrześcijaństwa nie tylko nie osłabiło, ale wprost przeciwnie — wzmogło poczucie jedności z etniczną grupą, z której wyszli (Franz Werfel, Simone Weil, u nas Rafał Blüth w pewnym okresie swego życia), s. Teresa — jeśli się nie mylę — pozostała w duszy przede wszystkim Polką, człowiekiem bardzo głęboko przywiązanym do polskiej narodowości i kultury. W jej dorobku pisarskim natrafiłem tylko na jedno miejsce, które może rzucać pewne światło na stosunek jej do narodu żydowskiego. Mam na myśli omówienie powieści Le Fort *Papież z Ghetto*. Bohater jej, świetny i subtelny uczeń Abelarda, kardynał Pier Leone, późniejszy antypapież Anaklet II, nawet na tronie papieskim nie jest chrześcijaninem, gdyż właściwie nie przyjął krzyża Chrystusowego, on trwa nadal w zakonie sprawiedliwości, nie łaski, nie przestaje tkwić jedynie w Starym Testamencie. Nawet wybitne jego talenty stają się środkiem zniszczenia, służą do rozdarcia jedności Ciała Mistycznego — Kościoła. I tu s. Teresa dodaje swój osobisty komentarz:

„W osobie Anakleta II raz jeszcze dokonywa się tragiczne prze-

znaczenie jego ludu, gdy odrzuciwszy krzyż jako „zgorszenie” trwa w swoim zaślepieniu” (*Verbum* 1939, s. 123).

Nie podzielała więc łatwego optymizmu tych, co przyjąwszy chrzest wyobrażali sobie, że pociągną za sobą na Golgotę oporną zbiorowość, z której wyszli. Pełna miłości bliźniego, ale zarazem zdolna do trzeźwego widzenia rzeczywistości, nie przeszła łatwo do porządku nad wartościami, jakimi ją obdarzyła kultura narodu polskiego, i trudem własnego żywota wzbogaciła tę kulturę o uniwersalne wartości, jakie wypracował katolicyzm europejski XX stulecia.

Konrad Górski

PRAWOSŁAWIE ZACHODNIE I JEGO PROBLEMY

Zagadnienie diaspory prawosławnej na Zachodzie, zwłaszcza rosyjskiej, stało się w ostatnich dziesiątkach lat jednym z najbardziej palących i skomplikowanych problemów współczesnego prawosławia. Wzrastające napięcia i konflikty ujawniają się szczególnie wyraźnie w obecnym okresie przygotowań do soboru ogólnoprawosławnego.

Zatarcie się granic geograficznych, kulturowych i lingwistycznych pomiędzy Wschodem i Zachodem chrześcijańskim w XX w. stanowi bez wątpienia jeden z najbardziej doniosłych przełomów w dotychczasowych dziejach chrześcijaństwa. Z kulturowego i geograficznego punktu widzenia Kościół prawosławny posiadał aż do XX w. charakter wyłączenie orientalny. Samo pojęcie Kościoła prawosławnego zazwyczaj łączono lub nawet utożsamiano z takimi określeniami jak: „wschodnie chrześcijaństwo”, „prawosławne chrześcijaństwo Wschodu”, „Kościół wschodni”. Obecnie określenia takie nie odpowiadają już rzeczywistości, gdyż wskutek wydarzeń historycznych XX wieku prawosławie przestało być synonimem Wschodu chrześcijańskiego. Jest ono dzisiaj obecne w całym świecie chrześcijańskim bardziej niż kiedykolwiek od czasu schizmy. Poza krajami tradycyjnie prawosławnymi istnieją od dziesiątków lat wielkie diaspory prawosławne, których głównym centrum stała się Ameryka Północna (liczbowo przeważają Grecy, Rosjanie, Serbowie, Rumunii, Arabowie, Bułgarzy, Albańczycy). Prawosławie wyszło z wiekowej izolacji i przestało być jedynie chrześcijaństwem Wschodu.

Jakkolwiek diaspora prawosławna nie jest zjawiskiem zupełnie nowym, dopiero jednak w ciągu ostatnich 60 lat stała się ona czynnikiem odgrywającym doniosłą rolę w życiu religijnym wielu krajów zachodnich. Większość prawosławnych w Europie i Ameryce jest obecnie obywatelami krajów, w których się osiedlili. Wychowani na Zachodzie nie uważają się oni bynajmniej za ludzi Wschodu. Powstała nowa rzeczywistość, którą określa się mianem „prawosławia zachodniego”.

I. HISTORYCZNA DROGA „PRAWOSŁAWIA ZACHODNIEGO“

Początki diaspory prawosławnej w krajach zachodnich sięgają drugiej połowy XVII wieku. W 1677 r. otwarto w Londynie pierwszą cerkiew grecką, skoro jednak anglikański biskup Londynu Henry Compton zabronił Grekom umieszczenia w niej ikony, wszelkich modlitw skierowanych do świętych, a równocześnie domagał się potępienia synodu jerozolimskiego z 1672 r. oraz odrzucenia nauki o przeistoczeniu — została zamknięta już w 1682 r. Dopiero w 1838 r. Grecy mogli otworzyć w Londynie nową cerkiew.

Na kontynent amerykański przybył po raz pierwszy archimandryta rosyjski Józef Bołotow wraz z ośmiu mnichami z Walamo (nad jez. Ładoga) w 1794 r. Założyli oni stację misyjną na wyspie Kodiak, u wybrzeża Alaski, celem podjęcia pracy misyjnej wśród Eskimosów i Czerwonoskórych. Przy pomocy innych misjonarzy rosyjskich Innocenty Weniaminow (kapłan misjonarz, a następnie biskup na Alasce i we wschodniej Syberii, w latach 1824—1868) przetłumaczył na język tubylczy Nowy Testament, modlitwy liturgiczne i katechizm. W 1841 r. założył on seminarium w Sitka na Alasce; w 1856 r. zostało tam erygowane pomocnicze biskupstwo, które stało się niezależną misją w 1867 r., gdy Alaska przeszła na własność Stanów Zjednoczonych.¹ W 1872 r. siedziba biskupia została przeniesiona do San Francisco, zaś w 1905 r. do Nowego Jorku. Na przełomie XIX i XX wieku liczba prawosławnych znacznie powiększyła się dzięki parafiom unickim (emigranci z Rusi podkarpackiej i Galicji), które pojednały się z prawosławiem, oraz wskutek nowego napływu emigrantów z krajów arabskich, Serbii i Grecji. Przyszły patriarcha moskiewski Tichon przez dziewięć lat (1898—1907) był arcybiskupem Ameryki Północnej.

Właściwie jednak do powstania „prawosławia zachodniego” jako zjawiska powszechnego przyczyniły się dopiero wydarzenia i okoliczności historyczne XX w. Kościół rosyjski od dawna był najbardziej wyizolowaną wspólnotą chrześcijańskiej Europy. Od XIII do XVII w. nie posiadał on żadnego kontaktu z chrześcijaństwem zachodnim. Jeszcze pod koniec XIX w. ilość duchownych i świeckich znających katolicyzm i protestantyzm była bardzo znikoma, wśród nich A. S. Chomiakow (1804—1861) oraz W. S. Sołowjow (1853—1900). Równie wyjątkowym zjawiskiem byli ci chrześcijanie w Europie zachodniej, którzy wiedzieli cośkolwiek o życiu i myśli Kościoła rosyjskiego. Jeden z nielicznych wyjątków stanowił W. Palmer

¹ V. Rochcau, *Innocent Veniaminow and the Russian Mission to Alaska 1820—1840*, St. Vladimir's Theological Quarterly 15 (1971) s. 105—120; V. M. Bensin, *Russian Orthodox Church in Alaska 1794—1957*, Sitka 1967.

(1811—1879), z Magdalen College w Oksfordzie, który usiłował przełamać mur wzajemnej ignorancji odwiedzając kilkakrotnie Rosję i biorąc udział w liturgii prawosławnej.

Na początku XX w. Kościół rosyjski pozostawał nadal w izolacji. Nawiązano jedynie bliski kontakt z Kościołem anglikańskim i podjęto międzywyznaniową pracę ekumeniczną wśród studentów w ramach World Student Christian Federation, głównie dzięki inicjatywie John Motta (1865—1955). Nic dziwnego zatem, że większość emigracyjnej inteligencji rosyjskiej po 1917 r. nie była przygotowana na spotkanie z Zachodem chrześcijańskim. Ci, którzy poznali już nieco katolicyzm lub protestantyzm byli podejrzliwi w stosunku do jednego i drugiego i nie spodziewali się życzliwego przyjęcia na Zachodzie. Czołową rolę w spotkaniu z Zachodem chrześcijańskim odegrali przedstawiciele tzw. religijnego renesansu rosyjskiego, znacznie lepiej przygotowani do kontaktu ze światem nieprawosławnym. Do grupy tej należeli m. in. S. Bułgakow, G. Florowski, N. Bierdiajew, N. Losski, S. Frank, L. Sziestow, B. Zienkowski oraz B. Wysziesławcjew. Od dłuższego czasu śledzili oni z wielkim zainteresowaniem ewolucję myśli zachodniej i dzięki temu byli dobrze poinformowani o jej głównych tendencjach. Wynieśli oni na Zachód nie tylko rosyjską pobożność, ale również prawosławną myśl filozoficzną i teologiczną, która na początku XX w. przeżyła swój głęboki renesans. Przywódcy tego odrodzenia religijnego przybyli na Zachód przekonani o swoim ekumenicznym posłannictwie w świecie chrześcijańskim potrzebującym pojednania i zgody. W ich przekonaniu Zachód potrzebował świadectwa prawosławia, tak jak sam z kolei miał dużo do zaofiarowania Kościołowi prawosławnemu.²

Żywy kontakt prawosławia ze światem zachodnim, zwłaszcza w dwudziestoleciu międzywojennym, nastąpił głównie dzięki zdumiewającej ekspansji emigracji rosyjskiej.³ W 1922 r. została założona w Berlinie Akademia Filozofii religijnej (przeniesiona później do Paryża), w której profesorami zostali N. Bierdiajew, S. Frank, L. Karsawin oraz I. Ilyin. W ten sposób został zapoczątkowany dialog między czołowymi przedstawicielami religijnego odrodzenia rosyjskiego a Zachodem chrześcijańskim.

Z myślą o zapewnieniu wiernym w przyszłości opieki duszpasterskiej, profesorowie prawosławni powzięli decyzję założenia semina-

² Por. N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, London 1963, s. 35—62, 250—282.

³ Opublikowano w tym czasie ok. 10 tysięcy książek, wydano wiele czasopism naukowych i literackich oraz ok. 200 dzienników. Por. T. Ware, *L'Orthodoxie. L'Eglise des sept conciles*. Bruges 1968, s. 238—239; L. Zander, *List of the Writings of Professors of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris, 1925—1965*. Paris brw.

rium w Paryżu. W tym celu nabyto dawny kościół poluterański (po r. 1914 obrócony na inne cele); przebudowano go w stylu cerkwi rosyjskiej, w otoczeniu zorganizowano sale wykładowe, bibliotekę i pomieszczenia dla profesorów. Wykłady zostały zorganizowane według programu dawnych akademii kościelnych w Rosji. Na studia przyjmowano nie tylko kandydatów na kapłanów, lecz wszystkich pragnących otrzymać głębszą formację religijną. Pierwszym rektorem został o. Sergiusz Bułgakow (1871—1944). W ten sposób powstał w 1925 r. Instytut Teologii Prawosławnej Św. Sergiusza w Paryżu, religijne centrum intelektualne całej emigracji (93, rue de Crimée, 75-Paris 19^e). Dziedzictwo dawnej tradycji teologicznej zostało przekazane młodym kontynuatorom. Instytut stał się miejscem spotkania dwóch pokoleń, reprezentujących dwa różne nurty myśli rosyjskiej. Pierwszy nurt reprezentowali profesorowie i uczniowie dawnych akademii teologicznych (metropolita Eulogiusz, bp Benjamin, A. Kartaszow, N. Głubokowski). Do drugiego nurtu należeli kontynuatorzy religijnej myśli rosyjskiej, którzy nie brali udziału w oficjalnym nauczaniu teologii przed 1917 r. (S. Bułgakow, B. Zienkowski, S. Biezobrazow, B. Wysziesławcejew, G. Fiedotow, G. Florowski, W. Weidlé, K. Moczulski), pozostający w ścisłej łączności z filozofami tej miary co S. Frank, N. Lossky, N. Bierdiajew i L. Karsawin.

W okresie międzywojennym studenci Instytutu rekrutowali się wyłącznie ze środowisk prawosławnych rosyjskich, później z różnych narodowości (np. w 1955 r. na 36 studentów było 13 Rosjan, 13 Greków, 1 Bułgar, 1 Amerykanin, 1 Niemiec); od 1958 r. wykłady odbywają się zarówno w języku rosyjskim jak i francuskim. Studenci teologii wraz z prof. L. Zanderem rozwinęli owocną działalność ekumeniczną w postaci koncertów muzyki cerkiewnej wraz z komentarzem teologiczno-liturgicznym (około 14 turnusów w siedmiu krajach europejskich w latach 1933—1939). Dzięki temu chór Instytutu Paryskiego przyczynił się wielce do odrodzenia dawnego rosyjskiego śpiewu liturgicznego, oraz do zaznajomienia z nim szerokich kręgów na Zachodzie.⁴

Nic dziwnego, że Paryż stał się głównym centrum prawosławia rosyjskiego w Europie Zachodniej. W samym mieście i okolicy znajduje się obecnie ponad 40 miejsc kultu; w całej Francji istnieje ponadto ok. 80 kościołów i kaplic (przeważnie rosyjskich), jakkolwiek nie wszystkie posiadają kapłanów rezydencjalnych. Od szeregu lat istniała w Paryżu aktywna grupa myślicieli związanych jurysdykcyjnie z Patriarchatem Moskiewskim. Należał do niej zmarły przed-

⁴ Por. C. J. Dumont, *Jubilé de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge à Paris (1925—1950), Russie et Chrétienté*, 1—2 (1950) s. 101—106; D. A. Lowrie, *Saint Sergius in Paris*, London 1954.

wcześnie i rokujący wielkie nadzieje teolog świecki V. Lossky (1903—1958); obecnie w jej skład wchodzi m. in. abp Bazyli (Krivochéine), bp Aleksy (Van der Mensbrugghe), bp Piotr (L'Huil-lier) oraz O. Clément. Od r. 1950 grupa ta publikuje czasopismo *Messenger* (*Więstnik Russkogo Zapadno-Jewropejskogo Patriarszego Ekzarchata*). Paryż jest siedzibą aktywnej organizacji młodzieży prawosławnej, założonej w 1923 r., która publikuje czasopismo *Więstnik Russkogo Studenczieskogo Christianskogo Dwizenija* (*Le Messenger*). W Paryżu mieści się również wydawnictwo YMCA-Press (Young Men's Christian Association), które od 1922 r. opublikowało większość dzieł ok. 50 autorów reprezentujących różne odcienie renesansu rosyjskiej myśli religijnej, w ten sposób przekazując jej duchową spuściznę następnym pokoleniom (m. in. publikowało ono czasopismo *Put'* w latach 1925—1940 pod redakcją N. Bierdiajewa oraz *Prawosławna Myśl'* od 1928 r.).

Różne grupy prawosławne publikują ponadto swoje czasopisma po francusku. Kościół prawosławny francuski rytu zachodniego pod kierownictwem Evgrafa Kowalewskiego publikuje dwumiesięcznik *Cahiers Saint Irénée*. Prawosławne centrum informacji pod dyrekcją A. Trubnikowa wydaje miesięcznik *Nouvelles du Monde Orthodoxe* (jurysdykcja tzw. „Kościola rosyjskiego za granicą”). Centrum Enotikon (43, rue du Fer-à-Moulin, Paris 5^e) wydaje poczytne i wartościowe czasopismo *Contacts* (pod redakcją B. Bobrinskogo, O. Clément i in.), w którym wypowiadają się prawosławni ze wszystkich ugrupowań i jurysdykcji. We Francji znajdują się trzy rosyjskie klasztory żeńskie: w Provemont k. Gisors (Normandia), podlegający jurysdykcji Kościoła rosyjskiego za granicą, w Bussy-en-Othe (Yonne), należący do jurysdykcji paryskiej oraz w Fourqueux k. Saint-Germain-en-Laye. Anglia posiada żeński klasztor prawosławny w Londynie oraz klasztor męski w Tolleshunt Knights (Essex).⁵

Religijny renesans rosyjskiej myśli i życia intelektualnego prawosławnych w Ameryce nie osiągnął przed drugą wojną światową tego samego stopnia rozwoju co w Europie zachodniej. Powodem tego był m. in. niski poziom intelektualny prawosławia amerykańskiego, oraz brak ekumenicznego zainteresowania wśród kleru rosyjskiego. Dopiero po drugiej wojnie światowej prawosławie amerykańskie (liczące obecnie przeszło 2 miliony wiernych) zaczęło odgrywać coraz bardziej aktywną rolę w dialogu ze światem zachodnim. Poprzednie pokolenie kleru prawosławnego w Ameryce nie posiadało często odpowiedniej formacji; obecnie większość kapłanów

⁵ P. Mailloux, *Chrétiens d'Orient en Occident*, Nouvelle Rev. Théol., 72 (1950) s. 973—988; J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, s. 161—162.

jest po dyplomie teologicznym. Powoli wzrasta również niewystarczająca dotąd liczba teologów prawosławnych.⁶ Diaspora rosyjska w Ameryce posiada 4 seminaria teologiczne: Św. Włodzimierza w Crestwood k. Nowego Jorku, które od 1957 r. publikuje kwartalnik *St. Vladimir's Seminary Quarterly* (od r. 1969: *St. Vladimir's Theological Quarterly*); seminarium Św. Tichona w South Canaan, Pennsylvania (obydwa należą do jurysdykcji północno-amerykańskiej); seminarium Św. Trójcy w Jordanville (jurysdykcja Kościoła rosyjskiego za granicą) oraz seminarium Chrystusa Zbawiciela w Johnstown, Pennsylvania (diecezja karpacko-rosyjska). Trzej byli członkowie i profesorowie Instytutu św. Sergiusza w Paryżu: G. Florowsky (ur. 1893, obecnie „visiting professor” w Princeton University), A. Schmemmann (ur. 1921) oraz J. Meyendorff (ur. 1926) biorą obecnie żywy udział w życiu intelektualnym i kształtowaniu nowego oblicza prawosławia amerykańskiego (dwaj ostatni w seminarium św. Włodzimierza). Pomaga w tym spora liczba klasztorów rosyjskich; największy spośród nich klasztor św. Trójcy w Jordanville (przeciętnie ok. 30 mnichów), będący równocześnie seminarium, publikuje także księgi liturgiczne w języku staro-słowiańskim, dzieła religijno-filozoficzne oraz czasopisma po rosyjsku i po angielsku.

Paralelnie do istniejącej diecezji rosyjskiej, w 1921 r. została utworzona w Ameryce, z inicjatywy bpa Meletiosa Metaxakisa, diecezja grecka, zaś w 1924 r. niezależna diecezja syryjska. Zostawszy patriarchą, Meletios zamierzał zjednoczyć wszystkich prawosławnych w jeden „amerykański Kościół prawosławny” pod swoją jurysdykcją, jednakże projekt ten nie doszedł do skutku; pod wpływem sporów politycznych diecezja grecka rozbiła się na dwie grupy. W 1930 r. abp grecki w Stanach Zj. Atenagoras (późniejszy Patriarcha Ekumeniczny) zdołał zażegnać schizmę; według nowego statutu w skład archidiecezji zwanej odtąd „helleńską” weszli jedynie prawosławni posługujący się w liturgii językiem greckim. Obecnie liczy ona 453 parafii. Prawosławni pochodzenia greckiego biorą czynny udział w życiu intelektualnym Stanów Zj., zajmują stanowiska uniwersyteckie; w Bostonie istnieje Uniwersytet Helleński. Kolegium Teologiczne Św. Krzyża w Brookline (Hellenic College, The Holy Cross School of Theology) liczy przeciętnie ok. 80 studentów, przygotowujących się do kapłaństwa. Prawie wszyscy biskupi i profesorowie teologii sprowadzani są z Grecji. Od 1954 r. Kolegium wydaje czasopismo teologiczne *The Greek Orthodox Theological Review* (50 Goddard Avenue, Brookline, Mass. 02146).

⁶ J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe en Amérique*, Contacts, 13 (1961) nr 35—36, s. 249—258. Bardziej szczegółowe i źródłowe opracowanie podaje D. Grigorieff, *The Orthodox Church in America. From Alaska Mission to Autocephaly*, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 14 (1970) s. 196—218.

W Europie zachodniej w 1920 r. Grecy utworzyli egzarchat ze stolicą w Londynie; w 1963 r. został on podzielony na 4 odrębne diecezje z biskupami w Londynie, Paryżu, Bonn i Wiedniu. W Genewie rezyduje ponadto stały przedstawiciel Patriarchatu Ekumenicznego przy Światowej Radzie Kościołów. Ogółem w Europie zachodniej znajduje się obecnie ok. 70 parafii greckich, nie licząc małych wspólnot nie posiadających własnej cerkwi.

Inne grupy prawosławne (Syryjczycy, Serbowie i Bułgarzy) zachowują dosyć luźny związek ze swymi patriarchatami macierzystymi. Rumuni zerwali wszelką więź ze swym Kościołem macierzystym i np. w Stanach Zj. włączyli się do metropolii rosyjskiej (ok. 50 parafii). Pod jurysdykcją patriarchatu ekumenicznego, lecz w ścisłym związku z arcybiskupstwem helleńskim istnieje również w Stanach Zj. grupa karpacko-rosyjska, która przeszła na prawosławie krótko przed drugą wojną światową, zerwawszy unię z Rzymem.

W skład prawosławia zachodniego wchodzi obecnie również niewielka, ale wciąż wzrastająca liczba konwertytów. Do najbardziej znanych w Europie należą O. Clément, bp Aleksy (Van der Mensbrugghe), bp Piotr (L'Huillier) oraz archimandryta Lev Gillet. Prawie jedną trzecią kleru archidiecezji syryjskiej (ok. 80 parafii) w Stanach Zj. stanowią także konwertyci.⁷

II. PROBLEM JEDNOŚCI EKLEZJALNEJ

Kościół prawosławny został przeszczepiony na glebę Zachodu przez różne grupy narodowościowo-etniczne i stanowił niejako kontynuację ich egzystencji narodowej. Na skutek podziałów nacjonalistycznych i jurysdykcyjnych problem jedności eklezyjalnej napotykał od początku na niezliczone trudności. Autokefaliczne Kościoły prawosławne często pozostawały i nadal pozostają wzajemnie odizolowane od siebie (nawet Kościoły posługujące się tym samym językiem liturgicznym np. rosyjski, serbski, bułgarski). Jeszcze nie tak dawno temu jedyną formą kontaktu była oficjalna korespondencja pomiędzy hierarchami. Dopiero uczestnictwo Kościołów prawosławnych w Światowej Radzie Kościołów rozbudziło w nich pragnienie wzajemnej współpracy.

Podczas gdy diaspora grecka (453 parafie) podlega władzy Pa-

⁷ Na temat „prawosławia zachodniego” por. L. Zander, *L'Orthodoxie occidentale*, Paris 1958; O. Rousseau, „*L'orthodoxie occidentale*”, *Irénikon*, 31 (1958) 308—335; L. Zander — O. Rousseau, *Dialogue sur „L'orthodoxie occidentale*”, *Irénikon*, 32 (1959) 239—248. Jednym z pierwszych propagatorów idei „prawosławia zachodniego” był Julian J. Overbeck, starokatolik, a następnie kapłan prawosławny († 1905).

triarchy Ekumenicznego, diaspora rosyjska jest podzielona od wielu lat na cztery grupy jurysdykcyjne. Dzieje podziałów jurysdykcyjnych w obrębie Kościoła rosyjskiego są tragiczne i powiklane.⁸

1. Jurysdykcja synodalna „Kościoła rosyjskiego za granicą”, zw. również „Kościołem synodalnym” (obecnie ok. 350 parafii, w tym ok. 70 w St. Zj.). W dniu 20 XI 1920 r. patriarcha Tichon wydał dekret upoważniający biskupów rosyjskich do tworzenia prowizorycznych organizacji kościelnych w razie niemożliwości utrzymania łączności z patriarchatem. Opierając się na tym dekrete, biskupi przebywający na emigracji (pod przewodnictwem bpa Antoniego Chrapowickiego) ustanowili w 1921 r. na synodzie w Sremskich Karłowcach (Jugosławia) tymczasową administrację kościelną dla emigrantów rosyjskich. Najwyższą władzę przejął synod biskupów, którzy mieli zbierać się co roku; utworzono ponadto radę administracyjną, w której skład weszli przedstawiciele kleru i laikatu. Decyzje synodu zostały przyjęte przez wszystkich biskupów na emigracji. Ponieważ nowa administracja nie zdołała powstrzymać się od akcji politycznej, patriarcha Tichon w dniu 5. V. 1922 r. anulował ją, stawiając na czele Kościoła emigracyjnego w Europie zachodniej metropolitę Eulogiusza, w Ameryce zaś metropolitę Platona. Opracowana na synodzie w Karłowcach w 1922 r. nowa forma administracji Kościoła emigracyjnego była milcząco uznana również przez patriarchę Tichona (za nielegalną i niekanoniczną uznana została przez patriarchę Sergiusza oraz patriarchę Aleksego). Kościół synodalny nie uznał ważności wyboru następców Tichona na patriarchów Moskwy. W okresie międzywojnia synod zbierał się regularnie w Karłowcach; po II wojnie światowej został przeniesiony na krótko do Genewy i Monachium, a w r. 1949 do Nowego Jorku. Początkowo kierował nim metropolita Antoni Chrapowicki, były abp Charkowa i metropolita kijowski († 1936); w 1936 r. przewodnictwo objął metropolita Anastazy (Gribanowski, † 1965), zaś od 1964 r. metropolia Filaret (Woznesjenski, ur. 1903). W ostatnich latach rola Kościoła synodalnego wyraźnie wzrosła. Nabiera on charakteru coraz bardziej powszechnego, przyjmując w poczet swoich członków Serbów, Rumunów i Francuzów (ku niemu skłania się obecnie wspólnota francuska założona przez bpa Jana Kowalewskiego); sprzyja również Grekom, którzy są zwolennikami starego kalendarza (ostatnio otrzymali oni od niego nowego biskupa), cieszy się poparciem w Kościele serbskim oraz na Górze Athos. Kościół synodalny cechuje postawa skrajnego tradycjonalizmu i konserwatyzmu. Przeciwwstawia się on dialogowi ekumenicznemu, zwołaniu soboru ogólnego.

⁸ Por. Ware, jw. s. 239—244.

noprawosławnego oraz wszelkim zmianom w dziedzinie doktrynalnej i liturgicznej (stąd nieraz określa się jego zwolenników mianem „starowierców”). Ze szczególną niechęcią odnosi się on do Patriarchatu Moskiewskiego, ostatnio również zdradzał głęboką niechęć do Patriarchy Atenagorasa (zm. 7. VII. 1972), oskarżając go o „papizm”, relatywizm doktrynalny i eklezjologiczny (w 1966 r. Atenagoras zabronił swemu klerowi koncelebracji z członkami Kościoła synodalnego; Patriarchat Moskiewski uważa go za schizmatyka).

2. Jurysdykcja p a r y s k a — w latach 1931—1965 Rosyjski Egzarchat Europy Zachodniej podlegający zwierzchnictwu Patriarchy Ekumenicznego w Konstantynopolu; rozwiązany decyzją Świętego Synodu Patriarchalnego z dn. 22 XI 1965, został oficjalnie proklamowany przez abpa Jerzego (Georgij Tarasow) jako niezależne, Autokefaliczne Arcybiskupstwo Francji i Europy Zachodniej w dniu 30 XII 1965 w Paryżu; na mocy decyzji św. Synodu z 22 I 1971 r. ponownie przyjęte pod jurysdykcję Patriarchy Ekumenicznego i kanonicznie z nim powiązane za pośrednictwem Egzarchy Patriarchatu Ekumenicznego we Francji jako wielonarodowościowe Arcybiskupstwo Prawosławne Europy Zachodniej ze stolicą arcybiskupią przy katedrze św. Aleksandra (12, rue Darue, Paris 8^e). Aktualnie liczy ono 2 biskupów (abp Jerzy oraz jego pomocnik bp Metody) oraz ok. 60 parafii. Jurysdykcja paryska zawdzięcza swoje powstanie metropolicie Eulogiuszowi (Georgiewski, 1864—1946), który do 1926 r. współpracował z synodem karłowickim, zdeponowany zaś przez patriarchę Moskwy Sergiusza w 1930 r. i pozbawiony oparcia kanonicznego, poddał się w 1931 r. pod zwierzchnictwo Patriarchy Ekumenicznego (Rosja była filią Konstantynopola do r. 1448). W 1935 r. pomiędzy Eulogiuszem i grupą karłowicką schizma została zniesiona i na krótko przywrócona jedność (bez unifikacji administracyjno-kościelnej). W 1945 r. Eulogiusz poddał się jurysdykcji patriarchy moskiewskiego, natomiast profesorowie Instytutu św. Sergiusza w Paryżu wraz z większością wiernych pozostali pod jurysdykcją patriarchy konstantynopolskiego. Po śmierci metropolity Eulogiusza (1946) doszło do ponownego konfliktu, gdy patriarcha Moskiewski Aleksy mianował metropolitę Serafina następcą zmarłego; zwolennicy Eulogiusza wraz z większą częścią parafii — opierając się na testamentie zmarłego — wybrali na jego miejsce bpa Włodzimierza z Nicei, który poddał się pod jurysdykcję patriarchatu ekumenicznego. Po drugiej wojnie światowej pomiędzy tą grupą jurysdykcyjną a środowiskami katolickimi nawiązane zostały najbardziej głębokie kontakty ekumeniczne. Ostatnie wydarzenia z 1965 i 1970 r. położyły wprawdzie fundament pod budowę prawosławnego Kościoła lokalnego w zachodniej Europie, przyczyniły się jednak do pogorsze-

nia wzajemnych relacji między Patriarchatem Konstantynopolskim i Patriarchatem Moskiewskim.⁹

3. Jurysdykcja p ó ł n o c n o - a m e r y k a ń s k a (licząca obecnie 457 parafii). Odrębna diecezja rosyjska na kontynencie amerykańskim została utworzona krótko po 1867 r. (przejście Alaski na własność Stanów Zj.) z rezydencją biskupią najpierw w San Francisco, a następnie w Nowym Jorku. W 1905 r. abp Tichon (później patriarcha) zwrócił się z prośbą do Świętego Synodu Rosyjskiego o udzielenie Kościołowi amerykańskiemu rozległej autonomii, sugerując utworzenie w odpowiednim czasie Kościoła autokefalicznego (założył on w Minneapolis pierwsze na gruncie amerykańskim seminarium prawosławne oraz wspólnotę monastyczną w South Canaan, Pensylwania; sprzyjał już wówczas wprowadzeniu języka angielskiego do liturgii). W 1924 r. metropolita Platon ogłosił całkowitą niezależność metropolii, co spowodowało reakcję patriarchy moskiewskiego, który w 1930 r. utworzył w Nowym Jorku swój własny egzarchat. Negocjacje pomiędzy patriarchatem i metropolią wszczęte w 1930 r. wznowione zostały następnie w latach 1944—1946. Następca Platona, metropolita Teofil, nawiązał w 1935 r. kontakt z grupą Kościoła synodalnego. W 1946 r. podczas synodu w Cleveland pięciu (spośród dziewięciu obecnych) biskupów, wraz z mniejszością delegatów z poszczególnych parafii, postanowiło pozostać pod jurysdykcją Kościoła synodalnego; natomiast czterech pozostałych biskupów wraz z metropolitą Teofilem, oraz większością delegatów powzięło decyzję poddania się Patriarchatowi Moskiewskiemu, pod warunkiem zachowania pełnej autonomii. Nie uzyskawszy zgody patriarchy Aleksego (który domagał się m. in. prawa mianowania biskupów w Ameryce), utworzyli oni grupę całkowicie niezależną.¹⁰ Dążenia metropolii amerykańskiej do uzyskania statusu Kościoła autokefalicznego zostały uwieńczone sukcesem dopiero 10 IV 1970 r., mocą decyzji patriarchy Moskwy Aleksego, który pomimo opozycji patriarchy Atenagorasa dokonał aktu proklamacji autokefalii amerykańskiej i zatwierdził metropolitę Ireneusza (J. D. Bekisz, ur. 1892) jako głowę Kościoła prawosławnego w Ameryce. Decyzja podjęta przez Patriarchat Moskiewski odnośnie do organizacji diaspory prawosławnej stała się przyczyną wzrastającego napięcia pomiędzy Drugim i Trzecim Rzymem, oburzenia i silnej opozycji zwłaszcza ze strony Kościoła synodalnego oraz przedmiotem wielu kontrowersji.¹¹

⁹ Na ten temat por. A. Kazem-Bek, *Histoire et situation présente du schisme parisien*, *Istina*, 16 (1971) 94—117.

¹⁰ A. A. Bogolepov, *Towards an American Orthodox Church*, New York 1963; tenże, *The Historical Road of the American Metropolia*, *Diakonia*, 5 (1970 s. 162—167.

¹¹ Por. I. Doens, *Un pas vers l'unité de l'Orthodoxie aux États-Unis*, *Irénikon*, 43 (1970) s. 279—289; tenże, *Autour de l'autocéphalie de l'Eglise orthodoxe en Amérique*,

4. Jurysdykcja Patriarchatu Moskiewskiego (w 1970 r. liczyła ok. 70 parafii). Część parafii rosyjskich, pragnąc pozostać w bezpośredniej łączności z Patriarchatem Moskiewskim utworzyła odrębną grupę jurysdykcyjną. Według oficjalnych danych po drugiej wojnie światowej do 1958 r. pod jurysdykcję tę przeszło 7 biskupów.¹² Od 14. I. 1963 egzarchą Patriarchatu Moskiewskiego dla Europy zachodniej jest abp Antoni (Bloom) rezydujący w Londynie. W Stanach Zj., od czasu udzielenia Kościołowi amerykańskiemu autokefalii (10 IV 1970) przez Patriarchę Aleksego, zniesiony został istniejący od 1930 r. egzarchat Patriarchatu Moskiewskiego; pozostał tylko jeden biskup przy katedrze św. Mikołaja w Nowym Jorku jako przedstawiciel Patriarchatu oraz te parafie, które tymczasowo pragną pozostać pod jego jurysdykcją. W przeciwieństwie do jurysdykcji paryskiej grupa ta przez dłuższy czas zachowywała dużą rezerwę w stosunku do Kościoła katolickiego.

Dotychczasowe wysiłki rozwiązania problemu jedności eklezjalnej poszły zasadniczo w trzech kierunkach:

1.° Według opinii niektórych prawosławnych (zwłaszcza podlegających jurysdykcji rosyjskiej w Ameryce oraz z archidiecezji syryjskiej) do krajów zachodnich należy zastosować historyczny schemat jedności narodowej i religijnej. Skoro Kościół był grecki w Grecji, rosyjski w Rosji, powinien on stać się francuski we Francji i amerykański w Ameryce. Ponieważ nie jesteśmy już ani Rosjanami ani Grekami — twierdzą oni — należy zatem przetłumaczyć teksty liturgiczne na poszczególne języki nowożytne, wyeliminować niezdrowy nacjonalizm, tak aby prawosławni różnego pochodzenia stali się jednym Kościołem w każdym z krajów zachodnich. Jakkolwiek rozwiązanie to wydaje się logiczne i słuszne, w gruncie rzeczy jednak, zdaniem wielu prawosławnych, okazuje się fałszywe. Prawosławie nie może być religią krajów zachodnich w tym samym znaczeniu, w jakim było ono religią Grecji czy Rosji. W Starym Świecie pokrywało się ono do pewnego stopnia z kulturą narodową, natomiast na Zachodzie, zwłaszcza w Ameryce Północnej, cała kultura znajduje się pod znakiem pluralizmu religijnego; wskutek tego religia nie może wcielić się totalnie w kulturę, tym bardziej, że jest to

Irénikon, 43 (1970) s. 437—448; B. D. Dupuy, *L'Orthodoxie sur les voies de son unité*, Istina, 16 (1971) s. 37—44; C. Andronikof, *Unité et polycéphalie: La crise de la diaspora orthodoxe*, Istina, 16 (1971) s. 45—57; A. Joos, *L'autocéphalie et l'autonomie ecclésiales d'après de récents documents du patriarchat de Moscou*, Irénikon, 44 (1971) s. 23—38; A. Schmemmann, *A Meaningful Storm. Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology*, St. Vladimir's Theological Quarterly, 15 (1971) s. 3—27; tamże s. 42—80 oficjalne dokumenty dotyczące autokefalii Kościoła prawosławnego w Ameryce.

¹² *Die Russische Orthodoxe Kirche, ihre Einrichtungen, ihre Stellung, ihre Tätigkeit*, Moskau 1958, s. 42.

kultura naznaczona piętnem daleko posuniętego procesu sekularyzacji. Problemu jedności kościelnej nie sposób rozwiązać przy pomocy samego użytku języków zachodnich w liturgii. Przywiązanie wielu prawosławnych (nawet urodzonych w krajach zachodnich) do narodowych form prawosławia można w pewnej mierze wytłumaczyć tym, że przynajmniej w tych formach prawosławie usiłuje zachować coś ze swego egzystencjalnego związku z kulturą i całością kształtem życia, którego nie znalazło na Zachodzie. Z tych względów ciągłość z tradycjami narodowymi pozostanie jeszcze przez długi czas jednym z istotnych warunków egzystencji Kościoła prawosławnego na Zachodzie, chroniącym go od niebezpieczeństwa zbyt radykalnego pogrążenia się w sekularystycznej kulturze zachodniej.

2.^o Druga, nacjonalistyczna koncepcja jedności opiera się na przekonaniu, że jedność ta (z powodu wzajemnej alienacji religii i kultury) jest niemożliwa do zrealizowania i nie należy zbytnio o nią zabiegać. Pogląd ten wyrasta z nacjonalistycznego pojęcia roli Kościoła, która miałaby polegać na zachowywaniu „wiary ojców”. Jej zwolennicy rekrutują się przeważnie z archidiecezji greckiej oraz rosyjskiej jurysdykcji synodalnej. Według A. Schmemanna koncepcja ta nie rozwiązuje również problemu jedności Kościoła. Zadaniem prawosławia nie jest zachowywanie czy uwiecznianie tożsamości narodowej greckiej bądź rosyjskiej. Rola greckiej czy rosyjskiej formy prawosławia polega na zachowaniu jego prawdziwych, istotnych i powszechnych wartości. Element narodowy nie posiada wartości sam w sobie. Prawosławie nie może opierać się na naturalnej solidarności i pokrewieństwie ludzi pochodzących z tego samego narodu czy strefy geograficznej. Prędzej czy później presja praw socjologicznych skazałaby je na śmierć.¹³

3.^o Trzecia próba rozwiązania problemu jedności, o charakterze bardziej teologicznym, akcentuje przede wszystkim konieczność właściwego zrozumienia samej idei jedności i „katolickości” Kościoła w jego wierze i tradycji. Nie chodzi o jedność czy współpracę pomiędzy różnymi jurysdykcjami, ani o Kościół „zjednoczony”, lecz po prostu o jeden Kościół prawosławny. Według tej koncepcji sytuacja bez precedensu Kościoła prawosławnego na Zachodzie wymaga, przynajmniej prowizorycznie, organicznej ciągłości z kulturami narodowymi (w których wyraziło ono katolickość swej wiary i życia), a równocześnie osiągnięcia jedności kanonicznej. A. Schmemann widzi możliwość zrealizowania prawdziwej jedności Kościoła jedynie na drodze powrotu do tej tradycji doktrynalnej i kanonicznej, która opiera się na jedności całego episkopatu (epis-

¹³ *Problems of Orthodoxy in America. The Canonical Problem*, St. Vladimir's Seminary Quarterly, 8 (1964) nr 2, s. 67—85, zwłaszcza s. 78—79.

copatus unus est), jedności z biskupem (Ecclesia in episcopo), oraz na jedności poszczególnych parafii ze sobą w obrębie danej diecezji.¹⁴

W formie najbardziej ostrej zagadnienie jedności występuje w Ameryce Północnej, gdzie na przeszło 2 miliony prawosławnych z ponad 40 biskupami istniało do niedawna przynajmniej 18 jurysdykcji narodowych. Nic dziwnego, że tam powstały pierwsze próby przezwyciężenia wielowiekowego izolacjonizmu narodowego, zaprzestania małoskawkowych sporów jurysdykcyjnych wśród hierarchii oraz przywrócenia idei przewodnictwa (leadership). Przezwyciężenie istniejącej sytuacji dokonuje się nie przez odrzucenie wartości i dorobku poszczególnych Kościołów, lecz przez nadanie im „katolickiego” i uniwersalnego znaczenia.

Wielu prawosławnych różnych jurysdykcji jasno zdaje sobie sprawę z tego, że obecne rozczłonkowanie i rozbitcie poszczególnych grup narodowych opóźnia jedynie wewnętrzny rozwój prawosławia na Zachodzie oraz wymowę jego świadectwa. Przesadny nacjonalizm stał się powodem wielu odejść od Kościoła zwłaszcza wśród młodego pokolenia, wychowanego w kulturze zachodniej. Prawosławne stowarzyszenia młodzieżowe w diasporze żywo uświadamiają sobie palącą konieczność zbliżenia i współpracy pomiędzy poszczególnymi ugrupowaniami. W 1953 r. założone zostało międzynarodowe stowarzyszenie Syndesmos, w którym współpracują grupy młodzieży prawosławnej z różnych krajów. W 1954 r. w Stanach Zj. powstała rada młodzieżowa skupiająca przedstawicieli wielu grup prawosławnych (Council of the Orthodox Youth Leaders of the America). W Nowym Jorku pod kierownictwem biskupa greckiego od 1960 r. zbiera się komitet biskupów prawosławnych reprezentujących prawie wszystkie jurysdykcje narodowe (Standing Conference of the Orthodox Canonical Bishops). Coraz bardziej palącym zagadnieniem staje się przygotowanie ogólnoprawosławnego synodu w Ameryce, który by przygotował drogę do prawdziwej jedności Kościoła prawosławnego, wolnej od ekskluzywnego i ciasnego etnocentryzmu. Zagadnienie relacji między Kościołami prawosławnymi, autokefalii i autonomii w Kościele prawosławnym było również przedmiotem obrad konferencji ogólnoprawosławnych (trzy na Rodos w latach 1961, 1963, 1964, czwarta w Belgradzie 1966, piąta w Chambésy k. Genewy 1968), których zadaniem było ustalenie tematów dla przyszłego soboru całego prawosławia. Sprawa diaspory jest jednym z głównych problemów domagających się rozwiązania na przyszłym soborze ogólnoprawosławnym. Organizacja diaspory jest niezbędną, a zarazem niezwykle skomplikowaną, ze względu na dotychczasową strukturę Kościoła prawosławnego. Zamiast być w spo-

¹⁴ Tamże, s. 79—85.

sób szczególnie miejscem otwarcia się prawosławia na problem ekumeniczny, diaspora prawosławna stała się miejscem zmagania o wpływy, w którym ukazują się ze szczególną ostrością linie podziału pomiędzy Drugim a Trzecim Rzymem. Nic dziwnego, że w takiej sytuacji teologowie prawosławni przebywający w diasporze apelują do świadomości ogólnoprawosławnej o gruntowne przemyślenie pewnych zasad, które mogłyby ułatwić już teraz, w okresie przedsoborowym, przewycięzenie istniejących trudności. O. Clément widzi potrzebę uznania w tym celu przez wszystkie Kościoły prawosławne pięciu następujących zasad:

1° Definitywne rozwiązanie problemu diaspery należy do soboru ekumenicznego. Diaspora jest fenomenem historycznym relatywnie nowym, nie posiadającym precedensów kanonicznych, interesującym wszystkie Kościoły prawosławne; może on znaleźć rozwiązanie pokojowe jedynie na drodze współpracy, ogólnej zgody i porozumienia.

2° Wszelka jednostronna decyzja powzięta przez jeden z Kościołów autokefalicznych w sprawie organizacji diaspery powinna być uznana jako tymczasowa. W czasie refleksji przedsoborowej wszystkie Kościoły powinny uczestniczyć w braterskim dialogu na ten temat, nie narzucając innym swego rozwiązania.

3° Właściwe rozwiązanie problemu diaspery domaga się dopuszczenia do głosu samej diaspery. W fazie przygotowania soboru wszyscy członkowie diaspery, bez względu na swoją przynależność jurysdykcyjną, powinni otrzymać nie tylko prawo, lecz również obowiązek wyrażenia swojego zdania, uczestnictwa we wspólnych poszukiwaniach oraz we wspólnej Eucharystii. Przygotowanie soboru powinno odbywać się w atmosferze ogólnego „rozejmu jurysdykcyjnego” w diasporze prawosławnej prowadząc do coraz liczniejszych spotkań, momentów zbieżności i współpracy ponad liniami podziałów. Różnego rodzaju inicjatywy powstające oddolnie nie powinny prowadzić do odcięcia się od biskupów, lecz do wzajemnej współpracy.

4° W razie szczególnie ostrego kryzysu w danym regionie, inicjatywę zbadania sprawy oraz pojednania powinny podjąć Kościoły mniej bezpośrednio zaangażowane w konflikcie, zawsze jednak pozostawiając ostatnie słowo soborowi. Tak np. w sprawie autokefalii amerykańskiej, w której ściera się prawosławie słowiańskie i greckie, rolę pojednawczą mógłby odegrać Patriarchat Antiocheński oraz Kościół rumuński.

5° Wszelka organizacja diaspery, zwłaszcza zaś w Europie Zachodniej (na terytorium Patriarchatu Rzymskiego) powinna dokonywać się w duchu ekumenicznym. Nie chodzi o stworzenie uniatyzmu pra-

wosławnego, lecz o znalezienie takich otwartych form, które pozwoliłyby prawosławiu odegrać rolę zaczynu w służbie Kościoła niepodzielonego.

Przygotowanie soboru w oparciu o powyższe zasady pozwoliłoby nadać diasporze organizację zróżnicowaną i skoordynowaną, w której każdy odnalazłby swoje miejsce.¹⁵ Całą doniosłość wypowiedzi o. Clément zrozumieć można jedynie w świetle obecnego statusu diaspory. Jakkolwiek przebywają w niej najlepsi teologowie prawosławni, dotychczas nie wzięto należycie pod uwagę ich uczestnictwa w przygotowaniu soboru.

III. SYTUACJA PASTORALNO-LITURGICZNA

W krajach zachodnich prawosławie zetknęło się z tak głęboką dychotomią kultury i religii, jakiej nie doświadczyło dotąd na swej drodze dziejowej. Do XX w. było przyjmowane przez całe narody i wcielało się w ich kulturę; czynnik religijny i narodowy stąpiły się w jedną całość. W krajach rdzennie prawosławnych kultura ta stanowiła element nieodłączny od samego prawosławia, dążącego do ogarnięcia i uświęcenia całokształtu życia (tzw. *ocjerkowlenija żizni*) we wszystkich jego przejawach. Tymczasem na Zachodzie, zwłaszcza w Ameryce (wskutek tzw. *american way of life*) po raz pierwszy w swych dziejach Kościół prawosławny stanął przed koniecznością istnienia w obrębie kultury zachodniej głęboko zsekularyzowanej i całkowicie mu obcej, wprawdzie nie z racji orientalnego charakteru prawosławia czy też pewnych różnic etnicznych, lecz z powodu jego specyficznej orientacji teologicznej i duchowej.

W ocenie współczesnych teologów prawosławnych sekularyzm kultury zachodniej jest zjawiskiem złożonym i niełatwym do przeanalizowania we wszystkich jego aspektach. Najczęściej rozumieją go jako całkowitą autonomię życia jednostki i społeczeństwa w stosunku do religii, jej wartości i wymagań. Jest to, według nich, radykalne rozgraniczenie pomiędzy religijnym i świeckim sektorem życia. Zwracają oni jednak uwagę, że sekularyzm niekoniecznie musi być antyreligijny; wręcz przeciwnie, może nawet podkreślać potrzebę religii i respektować ją, jednakże koegzystencja taka nie zmienia samego faktu dychotomii religii i życia. W przeświadczeniu prawosławnych sekularyzm jest szczególną chorobą społeczeństwa i kultury zachodniej. Jest światopoglądem, a konsekwentnie pewnym stylem życia, który zaprzecza potrzebę, a nawet samej możliwości powiązania podstawowych przejawów egzystencji człowieka

¹⁵ O. Clément, *Tous, préparons ensemble le Concile*, *Contacts*, 23 (1971) nr 76, s. 395—422, zwłaszcza s. 410—413.

z wiarą religijną. Świecką sferę życia uważa się za całkowicie autonomiczną, tj. rządzącą się własnymi zasadami, motywami i wartościami, często obcymi duchowi Ewangelii.

Zdaniem A. Schmemmanna, na gruncie amerykańskim sekularyzm posiada pewne cechy specyficzne: nie jest on antyreligijny ani ateistyczny — wręcz przeciwnie, implikując pewien określony pogląd na religię, jest swego rodzaju sekularyzmem religijnym. Stanowi on swoistą filozofię religii i życia; na swój sposób akceptuje religię, równocześnie zaś nie uznaje jej prawa do kształtowania całego życia człowieka i w pewnym sensie podporządkowuje ją sobie. Religia jest mu pomocna w osiąganiu jego własnych celów; on sam wyznacza jej funkcję, skoro zaś funkcja ta zostanie przyjęta, obdarza daną religię uznaniem i prestiżem. Tym tłumaczy się chyba paradoksalny w Ameryce fakt rozprzestrzeniającego się sekularyzmu pośród wzrastającej religijności.¹⁶

Sekularyzm kultury zachodniej stał się jedną z przyczyn głębokiego kryzysu prawosławia na Zachodzie. Ujmując rzecz nieco schematycznie Schmemmann wyjaśnia dalej, że sekularyzm redukuje w pierwszym rzędzie osobę ludzką, jej życie i religię do historii i socjologii. Redukcja historyczna prowadzi z kolei do relatywizmu: uważa się, że to co było prawdziwe w przeszłości może już nie być prawdziwe dzisiaj i odwrotnie, zaś samo pojęcie prawdy jest uwarunkowane czysto historycznie. Redukcja socjologiczna czyni człowieka całkowicie zdeterminowanym przez jego otoczenie, idee, ideały i zachowanie. Sekularystyczna redukcja osoby ludzkiej pociąga za sobą z konieczności również redukcję parafii do organizacji, administracji, troski o byt materialny, aktywności społecznej, praw i obowiązków. Parafia przestaje być wspólnotą rdzennie religijną w służbie Kościoła. To raczej Kościół staje się służą sekularystycznej parafii i jej interesów. Religia zostaje zredukowana do roli narzędzia: „pomaga” w organizacji parafialnej, która zastępuje sam Kościół.¹⁷

Według przekonania prawosławnych cała tradycja prawosławia, jego wizja Boga, świata i człowieka jest nie do pogodzenia z sekularystyczną koncepcją religii. Kościół prawosławny nie wyrzekł się, ich zdaniem, dążenia do przetwarzania całego życia ludzkiego i całej kultury, uważając to za swoją istotną funkcję. Duchowy kryzys prawosławia (zwłaszcza w Ameryce) polega głównie na tym, że pomimo swej nieustępliwości w stosunku do sekularyzmu, prawosław-

¹⁶ *Problems of Orthodoxy in America. The Spiritual Problem*, St. Vladimir's Seminary Quarterly, 9 (1965) nr 4, 171—193, zwłaszcza s. 173—174. Schmemmann przytacza charakterystyczne wyrażenia o zabarwieniu sekularystycznym: „pomocną jest rzeczą (it helps) modlić się, uczęszczać do kościoła... mieć w ogóle jakąś religię” („...and I don't care what it may be... i wcale mnie to nie obchodzi co to za religia” — jak oświadczył kiedyś prezydent Eisenhower).

¹⁷ Tamże, s. 177—186.

ni stopniowo i podświadomie poddają się jego wpływowi. Tu właśnie tkwi korzeń wielu trudności i palących problemów, z którymi zmagają się dzisiaj heroicznie prawosławie zachodnie. W ciągu minionych stuleci była to walka o przetrwanie najazdów tatarskich i niewoli tureckiej; obecnie jest to wysiłek konfrontacji ze światem współczesnym (*le monde moderne, the modern world*). Podczas gdy jedni spośród prawosławnych radykalnie przeciwstawiają się zachodniemu stylowi życia (amerykanizacji w szczególności), inni akceptują go we wszystkim, ze szkodą dla istotnych elementów prawosławia.

Na tle konfrontacji prawosławia z sekularyzmem zachodnim problem liturgiczny ukazuje się w całej swej ostrości. W świetle tradycji prawosławnej liturgia jest środkiem *par excellence* uświęcania egzystencji ludzkiej; wynika to z faktu potencjalnego przemienienia i przeobóstwienia całego życia człowieka (a nie tylko jego sfery duchowej) przez wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. *De facto* jednak liturgia przestała być ściśle powiązana z życiem w jego całości. Stało się tak w dużej mierze pod wpływem sekularystycznej filozofii i zachodniego stylu życia. Zmieniło się radykalnie samo rozumienie liturgii. Dotąd liturgiczne doświadczenie prawosławia wyrażało się zdecydowaną wolą kształtowania życia; stanowiło odpowiedź na pytanie: co liturgia mówi o człowieku i jego życiu, jakie posiada znaczenie dla jego działalności, czasu oraz stosunku do drugiego człowieka. Pod wpływem zachodniego stylu życia religia i liturgia stała się w wielu wypadkach coraz bardziej sprawą zobowiązania i dobrej reputacji, kwestią zadowolenia z pięknej świątyni i okazałych ceremonii. Zatraciło się natomiast rozumienie liturgii jako ustawicznego wezwania do przemiany całego życia. Owszem, liturgia wciąż uważana jest za bezsprzeczne centrum życia Kościoła, *de facto* jednak, według określenia Schemanna, jest to „centrum bez peryferii, serce bez żadnej kontroli nad cyrkulacją krwi, ogień nie mający nic do oczyszczenia i strawienia”¹⁸. Pobudowano wielkie i wspaniałe świątynie, w których ludzie modlą się coraz mniej...

Wielu myślicieli prawosławnych na Zachodzie zdaje sobie sprawę, że choroby tej nie ulecą same tłumaczenia tekstów liturgicznych na języki zachodnie, gdyż źródłem kryzysu nie jest tylko bariera językowa, czy konserwatyzm lingwistyczny prawosławia. Przyjąwszy inny sposób patrzenia na życie, człowiek współczesny nie rozumie już samego języka Kościoła, jego obrzędów i sensu liturgii. Z drugiej strony jednak prawosławni są przekonani, że jedynie liturgia może przywrócić się do przywrócenia człowiekowi zdolności

¹⁸ *Problems of Orthodoxy in America. The Liturgical Problem*, St. Vladimir's Seminary Quarterly, 8 (1964) nr 4, s. 164—185, cyt. s. 175.

głębszego spojrzenia na rzeczywistość i przewyciężenia błędów sekularyzmu. W tym celu usiłuje się położyć główny nacisk na nauczanie liturgiczne, regularne wyjaśnianie języka liturgicznego oraz inicjację w misterium liturgii Kościoła. Równocześnie dąży się do tego, aby nauczanie to było czymś przeciwnym do powierzchownej symbolicznej interpretacji rytów, która sprzyja jedynie mentalności sekularystycznej. Dostrzega się również konieczność wyzwolenia liturgii zwłaszcza z płytkiego symbolizmu XIV w., który przytłoczył trzeźwy, autentyczny symbolizm XI-wieczny. Chodzi przede wszystkim o uświadomienie implikacji zawartych w liturgii dla całego życia. W perspektywie poważnego nauczania „liturgia przestaje być jedynie czcigodnym, dawnym, barwnym i pięknym rytym, a staje się sprawą niesłychanie poważną: nagle całe moje życie jest zakwestionowane..., liturgia objawia mi, kim jestem, co mi dano... ujawnia wyobcowanie całego mego życia z Boga”.¹⁹ Zadanie nauczania liturgicznego polega na wyjaśnianiu chrześcijańskiego stylu życia i chrześcijańskiej filozofii życia zawartej w liturgii. Według Schmemmanna nauczanie to musi być poniekąd stworzone z niczego, gdyż dotąd nie istniało ono w prawosławiu; jego zdaniem, ani w teologii, ani w pobożności nie zwracano uwagi na ten egzystencjalny aspekt liturgii.²⁰

W ostatnich latach coraz częściej pojawia się w prawosławiu zachodnim pytanie, w jaki sposób liturgia mogłaby stać się na nowo centrum promieniującym na całe życie chrześcijańskie. Postuluje się, aby była ona prawdziwie wspólną akcją kapłana i ludu. W tym celu niektórzy domagają się np. odciążenia ikonostasu oraz głośniego recytowania tekstu całej anafory wraz z epiklezą. Według O. Clément jednym ze skandalów współczesnego prawosławia jest fakt, że z powodu swego zakrycia przed ludem epikleza została zapoznana, gdy tymczasem teologowie rozwijają in abstracto pneumatologię sakramentalną. Aby liturgia mogła stać się wspólną akcją, lud powinien brać w niej udział, m. in. przypieczętowując epiklezę potrójnym „Amen”.²¹

Równocześnie dąży się do tego, aby odrodzenie liturgiczne skoncentrować wokół sakramentu chrztu i eucharystii. Na pierwszym miejscu chodzi o przywrócenie pobożności baptyzmalnej, o udzielanie chrztu w zgromadzeniu eucharystycznym, o nauczanie baptyzmalne w świetle nowotestamentalnej metanoi. Następnym etapem jest odrodzenie pobożności eucharystycznej, zwłaszcza zaś przywrócenie właściwego znaczenia komunii świętej, która stała się religij-

¹⁹ Tamże, s. 177.

²⁰ Tamże, s. 177—178.

²¹ O. Clément, jw. s. 404. Por. A. Van der Mensbrugge, *Has the Eastern Orthodox Liturgical Tradition Relevance for Modern Man?*, *Diakonia* 4 (1969) s. 90—106.

nym obowiązkiem dokonywanym raz w roku, indywidualnym aktem pobożności całkowicie wyizolowanym z liturgii. W tym kontekście. O. Clément zwraca uwagę na inny skandaliczny dla prawosławia fakt, że teologowie rozprawiają o „eklezjologii eucharystycznej”, gdy tymczasem w czasie liturgii niedzielnej — z nielicznymi wyjątkami — najczęściej nikt nie przystępuje do Komunii.²² Głęboki rozdźwięk między liturgią, teologią i pobożnością, cechujący dzieje Kościoła po okresie patrystycznym jest, zdaniem Schmemanna, jednym z najbardziej palących problemów w obrębie współczesnego prawosławia. Ponieważ korzenie obecnego kryzysu mają raczej charakter teologiczny i duchowy, nie może uleczyć go sama reforma liturgiczna. Główne zadanie polega raczej na ponownej integracji liturgii, teologii i pobożności. Liturgia jako pełny, całościowy wyraz i wypełnienie wiary Kościoła musi stać się na nowo źródłem teologii (*locus theologicus*). Poważna reforma liturgiczna zakłada na pierwszym miejscu właściwą wizję samej liturgii oraz jej nierozzerwalnego związku z teologią i pobożnością. Nic dziwnego, że od szeregu lat — pomimo powszechnego braku zrozumienia dla tej sprawy wśród prawosławnych — Schmemann nawołuje do opracowania teologii liturgicznej (*liturgical theology*). W jego ujęciu nie jest ona odrębną dyscypliną teologii, której specyficznym przedmiotem byłaby liturgia jako taka (teologia liturgii), ani redukcją teologii do liturgii, lecz powolną i cierpliwą reintegracją liturgii, teologii i pobożności w jedną harmonijną całość; jest odczytywaniem „teologii” zawartej w liturgii i ujawniającej się przez liturgię, które domaga się nowych metod i sposobów bardziej zgodnych z duchem prawosławia.²³

Sporo uwagi poświęcono również na Zachodzie problemowi języka liturgicznego podkreślając, że nie wystarczy samo tłumaczenie starych tekstów liturgicznych, gdyż są one obce duchowi języków zachodnich; potrzebne jest w pewnym sensie przetworzenie dawnej treści i wyrażenie jej w nowej formie. W wielu środowiskach na Zachodzie odprawia się liturgię bizantyńską św. Jana Chryzostoma przełożoną na języki narodowe. W licznych regionach amerykańskich sprawuje się liturgię w dwóch językach. Poszczególne jurysdykcje (z wyjątkiem Greków) nie tylko pozwalają na użytek języka angielskiego w liturgii, ale *de facto* coraz częściej nim się posługują (zwl. archidiecezja syryjska). We Francji niektórzy prawosławni poszli jeszcze dalej i wprowadzili starą liturgię rzymską i galijską włączając do niej epiklezę. Gdy w 1937 r. grupa starokatolików francuskich pod kierownictwem bpa Louis-Charles Win-

²² O. Clément, jw. s. 404.

²³ *Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform*, St. Vladimir's Theological Quarterly 13 (1969) s. 217—224.

naert (1880—1937) została przyjęta do Kościoła prawosławnego, pozwolono jej nadal posługiwać się rytem zachodnim (początkowo grupa ta podlegała jurysdykcji Patriarchy Moskiewskiego, w ostatnich latach uniezależniła się w dużym stopniu pod kierownictwem o. Ewgrafa Kowalewskiego). Również bp Alexis van der Mensbrugge (jurysdykcja Patriarchy Moskiewskiego) wprowadził analogiczny sposób sprawowania liturgii dla prawosławnych rytu zachodniego. Podobny ruch istnieje także w Stanach Zj.

Chcąc zapobiec pogłębiającemu się rozdzieleniu między teologią a stanem faktycznym, niektórzy prawosławni podkreślają konieczność przekształcenia parafii w żywą eucharystyczną wspólnotę wierzących. Sądzą oni, że przyszłość należy do wspólnot parafialnych (mniejszych i liczniejszych niż obecne parafie), w których sprawowanie eucharystii wiązałoby się równocześnie z przeżyciem ludzkiego braterstwa (na wzór agap w Kościele pierwotnym) i które potrafiłyby ustrzec się przed niebezpieczeństwem ghetta. Nowego rozwiązania domaga się nie tylko dotychczasowa struktura parafialna, lecz również diecezjalna. „Cóż znaczy biskup na jedno miasto — zapytuje O. Clément — skoro nie chodzi już o dawną civitas rzymską, ani o miasto o średniej doniosłości z późniejszych czasów chrześcijaństwa, lecz o gigantyczne wprost aglomeraty, z których każdy posiada czasem tyle ludności, co cały kraj? Jeśli chcemy, aby biskup nie był administratorem, lecz ojcem, którego obecność jest wyczuwalna, czyż nie należy uważać wielkiego współczesnego miasta raczej za prowincję metropolitalną niż za zwykłą eparchię”?.²⁴

Dażenie do stworzenia prawdziwych wspólnot parafialnych wiąże niektórzy z potrzebą zastosowania nowych sposobów rekrutacji kleru, łącznie z możliwością wybierania przez samą wspólnotę mężczyzn już zaangażowanych w życie, którzy stawszy się przewodnikami małych wspólnot nie porzucaliby jednak swego zawodu. W tym celu postuluje się zmianę dotychczasowego sposobu nauczania teologii, podkreślając zarazem potrzebę rozumienia teologii jako ustawicznego „odszyfrowywania całej egzystencji w świetle Zmartwychwstania” (le déchiffrement de toute l'existence à la lumière de la Résurrection).²⁵

Ankieta zorganizowana w 1965 r. w Stanach Zj. wykazała, że ponad 75 procent parafian o dobrej reputacji nigdy nie czytało Ewangelii, zadowolając się fragmentami usłyszanymi w cerkwi. Według przekonania najlepszych pastoralistów prawosławnych parafia winna stać się ustawiczną szkołą wychowania nie ograniczającą się jedynie do dzieci, ale obejmującą wszystkich dorosłych. W ten sposób życie chrześcijańskie będąc ustawiczną „edukacją” łatwiej

²⁴ O. Clément, jw. s. 403.

²⁵ Tamże.

pozwoliliby przezwyciężyć dużą jeszcze pod tym względem ignorancję religijną.

Prawosławni nie ukrywają faktu, że sam kler prawosławny przyczynił się w dużym stopniu do sekularyzacji Kościoła w Ameryce. Wielu duchownych uległo pokusie czysto zewnętrznego sukcesu, mierzonego frekwencją w cerkwi, popularnością, sprawami parafii, programami, zachowaniem pewnych przepisów, nie zdając sobie sprawy z odejścia wielu ludzi. Z czasem przyszło rozczarowanie, a równocześnie nastąpił okres rzetelnych prób odrodzenia parafii i wyzwolenia się z socjologizmu. Jako główny cel postawiono odnalezienie istotnej, duchowej funkcji parafii, przywrócenie w niej absolutnego pierwszeństwa religii, zdając sobie coraz jaśniej sprawę z tego, że w ostatecznym rozrachunku sekularyzm jest utratą doświadczenia Boga żywego, które zawsze było samym sercem religii. Kapłani prawosławni w krajach zachodnich stoją dziś przed zadaniem odnalezienia swej istotnej roli w parafii, przede wszystkim jako ludzie głębokiej wiary.

IV. PROBLEMY EKUMENICZNO-TEOLOGICZNE

1. EKUMENICZNE ZAANGAŻOWANIE PRAWOSŁAWIA ZACHODNIEGO

Rozwijając się dzięki nowej ekumenicznej atmosferze prawosławie zachodnie stało się z kolei doniosłym czynnikiem ekumenicznym. Dzięki bezpośredniemu zetknięciu się prawosławnych z chrześcijaństwem zachodnim, długi okres duchowej izolacji prawosławia został zakończony, zapoczątkowano natomiast okres owocnej wymiany doświadczeń i dialogu ekumenicznego.

W 1928 r. powstało w Anglii Stowarzyszenie św. Albana i Sergiusza (Fellowship of St. Alban and St. Sergius), celem popierania wzajemnego zrozumienia i współpracy między chrześcijanami Wschodu i Zachodu, a szczególnie pomiędzy członkami Kościoła anglikańskiego i prawosławnego.²⁶ Jego członkowie usiłowali przyczynić się do dzieła zjednoczenia nie na drodze debat teologicznych, lecz raczej w atmosferze wspólnej liturgii (bez interkomunii), przyjaźni i wymiany myśli, zapoznając się ze wschodnią i zachodnią tradycją chrześcijańską, w kontekście wielkich problemów ekumenicznych. Od 1944 r. Stowarzyszenie posiada swoje centrum w Londynie (St Basil's House, 52 Ladbroke Grove, London W. 11 2PB) oraz od 1958 r. w Oksfordzie (House of St Gregory and St Macrina,

²⁶ Wspólnoty protestanckie ze Szwecji, Danii, Szwajcarii i Holandii oraz wspólnoty anglikańskie z W. Brytanii niejednokrotnie udzielały prawosławnym pomocy finansowej, zwłaszcza Instytutowi Teologicznemu św. Sergiusza w Paryżu.

1 Canterbury Road). Będąc stowarzyszeniem oddanym modlitwie, studium i wspólnej pracy, realizuje ono do dziś swój cel dostarczając możliwości pogłębienia problematyki religijnej, kontaktów osobistych, oraz uczestnictwa w liturgii eucharystycznej anglikańskiej i prawosławnej. Warto zwrócić uwagę na fakt, że właśnie w ramach tego Stowarzyszenia S. Bułgakow pierwszy wysunął projekt okazyjnej interkomunii między anglikanami i prawosławnymi. Wykazywał on, że „droga do ponownego zjednoczenia Wschodu i Zachodu nie prowadzi poprzez rozgrywki między teologami Wschodu i Zachodu, lecz poprzez ponowne zjednoczenie przed ołtarzem”; według niego, należy najpierw szukać „przewyciężenia herezji w nauczaniu przez wyrugowanie herezji życia, jaką jest rozbicie”, opierając się na fakcie „aktualnej jedności podzielonego Kościoła w wierze, modlitwie i sakramentach”.²⁷ Jakkolwiek stanowisko Bułgakowa spotkało się wówczas ze sprzeciwem zarówno ze strony prawosławnych jak i anglikanów, obecnie wielu chrześcijan coraz częściej idzie w tym właśnie kierunku.

Większość teologów prawosławnych nie była przygotowana do prowadzenia dyskusji ekumenicznych z teologami zachodnimi. W dziedzinie myśli teologiczno-filozoficznej prawosławie posiadało niewielu myślicieli dorównujących poziomem wykształcenia wymogom zachodnim, znających język, terminologię i sposób myślenia właściwy chrześcijanom Zachodu. Nawet ci, co kształcili się za granicą (głównie w Niemczech), lepiej znali problemy modnej w owym czasie wśród protestantów krytyki biblijnej, niż swoją własną tradycję. Nic dziwnego, że teologowie ci nie byli pewni, czy prawosławie ma coś do ofiarowania współczesności. Usiłowali podtrzymać autorytet swego Kościoła, podkreślając niezmienny charakter jego nauki i liturgii i w ten sposób unikali konfrontacji z palącymi problemami ówczesnymi.

Z tej racji postawa prawosławnych wobec problemu zjednoczenia nie była jednolita. Niektórzy z nich widzieli w ruchu ekumenicznym zręczny chwyt Zachodu mający na celu wchłonięcie Wschodu. Inni uważali, że wszystkie dyskusje doktrynalne są czeze i bezowocne, ponieważ jedyną bazą pojednania jest powszechne przyjęcie nauki pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych. Byli i tacy, co wprawdzie życzliwie ustosunkowali się do samego ruchu ekumenicznego, widząc w nim przejaw wzrastającej dobrej woli i przyjaźni wśród chrześcijan zachodnich, jednakże chcieli zacieśnić jego cele do praktycznej współpracy w sferze wychowawczej i społecz-

²⁷ *By Jacob's Well (John IV. 23). On the Actual Unity of the Divided Church in Faith, Prayer and Sacraments*, Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, nr 22 (1933) 7—17, cyt. s. 16. Na ten temat por. także jego artykuł *Ways to Church Reunion*, Sobornost N. Ser., nr 2 (1935) s. 7—15.

nej, obawiając się, że dyskusje doktrynalne doprowadziłyby jedynie do nowych przejawów wrogości między chrześcijanami. Jedynie niewielka mniejszość teologów prawosławnych dążyła do przebadania wraz z teologami zachodnimi kontrowersyjnych punktów doktrynalnych.

Włączenie Kościoła prawosławnego do dyskusji ekumenicznej oraz do współpracy z Zachodem w rozwiązywaniu zagadnień społecznych, politycznych i filozoficznych przypadło w udziale głównie emigrantom rosyjskim.²⁸ Czołowi przedstawiciele rosyjskiego renesansu życzliwie ustosunkowali się do powstającego ruchu ekumenicznego. Międzynarodowe konferencje ekumeniczne były znakomitą okazją do zapoznania wspólnot chrześcijańskich na Zachodzie z nauką i życiem Kościoła prawosławnego. Nie mogli oni jednak oficjalnie reprezentować Kościoła prawosławnego w ruchu ekumenicznym z racji geograficznego odcięcia od całości świata prawosławnego; głos ich posiadał jedynie wartość osobistego świadectwa i autorytetu.

Pierwsze wystąpienie teologów rosyjskich w skali międzynarodowej miało miejsce w 1925 r. w Sztokholmie, gdy profesorowie N. Arseniew i N. Głubokowski zostali zaproszeni na inauguracyjną konferencję ruchu zjednoczeniowego „Życie i Działanie” (Life and Work). Licniejsza delegacja pod kierownictwem greckiego metropolity Germanosa (w latach 1922—1951 egzarcha Patriarchy Ekumenicznego w Europie Zachodniej) uczestniczyła w konferencji „Wiary i Ustroju” (Faith and Order) w Lozannie (1927). Kościoły wschodnie reprezentowane były przez 22 teologów z różnych ośrodków prawosławnych, przeważnie z Grecji. Trzech teologów rosyjskich: metropolita Eulogiusz, S. Bułgakow i N. Arseniew zostało wybranych na członków konferencji. Teologowie greccy mieli na uwadze jedynie praktyczną współpracę z chrześcijanami na Zachodzie, nieufnie natomiast odnosili się do wszelkiej dyskusji doktrynalnej. Natomiast teologowie rosyjscy, zwłaszcza zaś O. Bułgakow, pomimo różnych sprzeciwów odważnie dążyli do przedyskutowania najbardziej trudnych lecz doniosłych problemów dzielących prawosławie od kościołów reformowanych (natura Kościoła, sakramenty święte, odkupienie, kult Matki Bożej).

W 1937 r. liczna delegacja teologów rosyjskich brała również udział w konferencji ekumenicznej w Oksfordzie (Life and Work) oraz Edynburgu (Faith and Order). Uczestniczyli w nich m. in. metropolita Eulogiusz, N. Bierdiajew, S. Bułgakow, S. Fiedotow, G. Florowski, N. Aleksiejew, A. Kartaszow, B. Zienkowski, B. Wysziesławczew, L. Zander, N. Zernov. W obradach konferencji w Amster-

²⁸ Por. Zernov. jw. s. 257—264.

damie (1948) udział wzięła nieliczna grupa: bp Kasjan (Biezobrazow), G. Florowski, L. Zander, N. Zernow oraz A. Schmemann. Najbardziej aktywną rolę odegrał o. Florowski zapobiegając powzięciu przez Zgromadzenie uchwał forsowanych przez protestantów liberalnych. W następnych latach stał się on głównym rzecznikiem prawosławia podczas szeregu najważniejszych zgromadzeń ekumenicznych, m. in. w Lund (1952), Evanston (1954), New Delhi (1961) i Montrealu (1963). W dużej mierze dzięki poglądom Florowskiego, w zachodnich środowiskach prawosławnych wcześniej obudziła się świadomość specyficznej roli prawosławia w ruchu ekumenicznym. On pierwszy sformułował sławne już dzisiaj twierdzenie o niewystarczalności „ekumenizmu w przestrzeni” oraz o konieczności uzupełnienia go „ekumenizmem w czasie”, tj. powrotem wszystkich chrześcijan do wspólnej tradycji Kościoła niepodzielonego.²⁹

W swoich początkach ruch ekumeniczny nie miał jednakże wpływu na całość życia Kościoła prawosławnego na Zachodzie; interesowała się nim jedynie nieliczna elita teologów oraz pewna część hierarchii.³⁰ Większość emigrantów prawosławnych, pochłonięta własnymi trudnościami, trzymała się z dala od wszelkich problemów ekumenicznych i wzajemnej współpracy. Spotkanie ze światem zachodnim nie zdołało rozproszyć ich uprzedzeń i obaw zwłaszcza w stosunku do Kościoła katolickiego, który, zdaniem prawosławnych, skłonny był wykorzystywać ich sytuację i uprawiać prozelityzm. Stopniowo jednak ruch ekumeniczny przyczynił się w znacznej mierze do wzajemnego zbliżenia, szczególnie wśród młodszej generacji, do zmiany klimatu między kościołami, usunięcia uczucia wrogości i rywalizacji, większego szacunku i głębszego zrozumienia dla członków innego wyznania. Stosunki przyjaźni i współpracy pomiędzy prawosławnymi, katolikami i protestantami zaczęły stopniowo kształtować się pomyślnie w Belgii, Niemczech, a zwłaszcza we Francji. Nieoficjalne spotkania odbywały się tam regularnie w latach 1925—1930, w których z inicjatywy N. Bierdiajewa brali udział przedstawiciele kilku Kościołów m. in. J. Maritain, G. Marcel, E. Gilson, M. Boegner, W. Monod, S. Bułgakow, G. Florovsky i inni. Według Marc Boegnera, jednego z czołowych wówczas

²⁹ „*Ecumenism in space must be now supplemented by an ecumenism in time*”. The Challenge of Disunity, St. Vladimir's Seminary Quarterly, 3 (1955) nr 1—2, 31—36, cyt. s. 36. Por. także A. Schmemann, *Le moment de vérité pour l'Orthodoxie*, w: *Nouvel âge oecuménique*, Paris 1966, s. 183—195.

³⁰ W 1930 r. z inicjatywy profesorów Instytutu św. Sergiusza opublikowane zostało bogate w perspektywy ekumeniczne dzieło zbiorowe pod tytułem *Christian-skoje wozsojediniénije. Ekumeničieskaja probléma w prawosławnom soznani*, Paris (1930). Autorowie (m. in. Bułgakow, Bierdiajew, Kartaszow, Zienkowski) wezwali Kościoły prawosławne, aby nie pozostawały w tyle i zabrały głos w sprawie ruchu ekumenicznego.

pastorów francuskich, obecność emigracji rosyjskiej pomogła przezwyciężyć wielowiekową przepaść, która dzieliła protestantów od katolików we Francji. Z drugiej strony J. Maritain dzięki wpływowi Bierdiajewa żywo zainteresował się problematyką teologii dziejów. Nie napisałby on nigdy, zdaniem Y. Congara, swego dziełka *Humanisme intégral*, gdyby nie łączyły go więzy przyjaźni z wielkimi myślicielami rosyjskimi.³¹ Prawdopodobnie największym przyczynkiem diaspory rosyjskiej do ruchu ekumenicznego we Francji było nawrócenie do tej sprawy ks. Paul Couturier (1881—1953), który w dużej mierze pod wpływem spotkań z emigrantami zaczął propagować tzw. ekumenizm duchowy. Znane są również spotkania pomiędzy biskupem katolickim R. Beaussart oraz bpami prawosławnymi Eulogiuszem i Serafinem w latach czterdziestych. Ówczesny rektor Instytutu św. Sergiusza w Paryżu, S. Bułgakow, zaprosił bpa Beaussart na uczelnię, gdzie przyjęto go z wszystkimi honorami należnymi biskupowi prawosławnemu. To serdeczne spotkanie zapoczątkowało prawdziwy zwrot w stosunkach między dwoma Kościołami. Wzajemna niechęć ustąpiła miejsca polityce dobrego sąsiedztwa; w prasie emigracyjnej ustały ataki na Kościół katolicki. Zaistniała również atmosfera sprzyjająca dialogowi na płaszczyźnie teologicznej. W styczniu 1950 r. odbyło się w atmosferze wzajemnego szacunku i braterskiego zaufania przyjacielskie spotkanie w Saulchoir pomiędzy teologami prawosławnymi i katolickimi, poświęcone zagadnieniu pochodzenia Ducha św. Ze strony prawosławnej wzięli w nim udział m. in. bp Kasjan jako rektor Instytutu św. Sergiusza, N. Afanasjew, A. Schmemann, A. Kniaziew, A. Kartaszow, L. Zander, E. Melia; ze strony katolickiej C. Lialine OSB (Chevetogne), C. J. Dumont (ówczesny dyrektor centrum Istina), profesorowie fakultetu teologicznego w Saulchoir: Th. Camelot, H. F. Dondaine, L. B. Guérard des Lauriers, Y. Congar, A. M. Dubarle, M. Sagnard, P. Gy; profesorowie Instytutu Katolickiego w Paryżu: L. Bouyer, P. Henry oraz redaktor *Etudes* — R. Rouquette SJ. Spotkanie to przyczyniło się znacznie do sprecyzowania i wyjaśnienia wzajemnych stanowisk oraz do usunięcia wielu nieporozumień.³² W następnych latach podobne spotkania odbywały się nadal, nie tylko na tematy ściśle dogmatyczne (w 1953 r. na temat prymatu), ale również liturgiczno-pastoralne.

Założony w 1967 r. Wyższy Instytut Studiów Ekumenicznych (Institut Supérieur d'Etudes Oecuméniques) przy Instytucie Katolickim w Paryżu rozwija się dzięki ścisłej współpracy fakultetu

³¹ W pracy zbiorowej pt. *Dialogue oecuménique*, Paris 1962, s. 25. Por. także O. Clément, *Berdiaeff et le personnalisme français*, *Contacts*, 21 (1969) nr 67, s. 205—228.

³² Referat opublikowany został w 3—4 numerze czasopisma *Russie et Chrétienté* 1950 r.

teologii prawosławnej (Instytut św. Sergiusza), fakultetu teologii protestanckiej (Paryż, Strasbourg, Montpellier), Luteranckiego Centrum Studiów Ekumenicznych w Strasburgu oraz Instytutu Ekumenicznego w Bossey (Szwajcaria). Niektórzy spośród zachodnich teologów prawosławnych wchodzą również w skład kierownictwa powstałego w r. 1965 Ekumenicznego Instytutu Badań Teologicznych w Jerozolimie (m. in. G. Florowski).

2. WKŁAD PRAWOSŁAWIA ZACHODNIEGO W ROZWÓJ WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI TEOLOGICZNO-EKUMENICZNEJ

Obecność prawosławia na Zachodzie oraz jego aktywne uczestnictwo w ruchu ekumenicznym wywarły duży wpływ przede wszystkim na rozwój samej myśli prawosławnej. Sytuacja diaspory skłoniła prawosławnych do gruntowniejszego przebadania i pogłębienia swoich własnych tradycji teologicznych. W ciągu ostatnich 40 lat zaobserwować można w prawosławiu, zwłaszcza zachodnim, wzmożone dążenie do wewnętrznej odnowy teologii. Została ona podjęta przez szereg wybitnych teologów prawosławnych, którzy nawiązując świadomie do autentycznej tradycji orientalnej usiłowali odnaleźć w niej twórczą inspirację w rozwiązywaniu najbardziej aktualnych problemów współczesnych.

Punktem zwrotnym w orientacji współczesnej teologii prawosławnej w ogóle, zwłaszcza zaś eklezjologii, był kongres teologów prawosławnych w Atenach 29 XI — 6 XII 1936, na którym najbardziej doniosłe i oryginalne poglądy przedstawili teologowie rosyjscy z Paryża, zwłaszcza zaś G. Florowski. Dążąc do określenia prawdziwej istoty prawosławia w relacji do katolicyzmu i protestantyzmu, zakwestionował on dotychczasowy kierunek rozwoju teologii prawosławnej w ostatnich stuleciach i wysunął program zdecydowanego powrotu do tradycji patrystycznej. Program Florowskiego, który zapoczątkował nowy kierunek zwany *neotradycjonalizmem*, zmierzał do osiągnięcia potrójnego celu: a. wyzwolenia się od doktrynalnych wpływów katolickich i protestanckich, które dominowały w teologii prawosławnej od XVII w; b. wyzwolenia się od samej problematyki zachodniej i odnalezienia rdzennie prawosławnej wizji chrześcijaństwa, na drodze powrotu do nauki Ojców greckich oraz teologicznej tradycji bizantyńskiej, wolnej od wpływów zachodnich; c. zainicjowania w dialogu ze światem współczesnym teologii, która byłaby zdolna wnieść swój twórczy wkład do dialogu ekumenicznego oraz do dzieła zjednoczenia chrześcijan.³³

³³ *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*, w: *Procès-Verbaux du 1er Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athènes 1939, s. 212—232, zwłaszcza s. 231.

Najbardziej twórczy i oryginalny wkład do rozwoju współczesnej eklezjologii prawosławnej wnieśli teologowie rosyjscy z tzw. szkoły paryskiej: G. Florowski, V. Lossky, N. Afanasjew, J. Meyendorff oraz A. Schmemmann. Nie reprezentują oni, rzecz jasna, całokształtu myśli eklezjologicznej Kościoła prawosławnego; biorąc pod uwagę dominujący wpływ myśli rosyjskiej na teologów innych Kościołów można jednakże przypuszczać, że dorobek szkoły paryskiej stanie się wspólną nauką całego prawosławia.

W dziedzinie eklezjologii neotradycjonalizm nawiązuje do długiego procesu refleksji nad Kościołem, zapoczątkowanego już w XIX w. w akademiach rosyjskich (tzw. teologia oficjalna), ubogacając go najbardziej wartościowymi intuicjami słowianofilów; równocześnie posługuje się on metodami naukowymi (zwłaszcza metodą historyczną) zaczerpniętymi z dorobku teologii zachodniej. Dzięki świadomemu powrotowi do nauki patrystycznej nurt ten dąży do przezwyciężenia braków eklezjologii słowianofilów, szczególnie zaś ich demokratyczno-populistycznej (określenie Florowskiego) koncepcji instytucji kościelnej; dostrzega on również niebezpieczeństwo nacjonalizmów religijnych. Eklezjologia słowianofilów pomogła mu odkryć i wyrazić w nowych terminach podstawowe momenty zawarte w tradycji bizantyńskiej. Pojęcie soborowości (*sobornost'*) zostało na nowo przemyślane, pogłębione i uzupełnione. W zasadzie szkoła neotradycjonalistyczna zachowała istotne rysy eklezjologii Chomiakowa i jego zwolenników, kontynuując w ten sposób wielki nurt XIX-towiecznej refleksji nad Kościołem.

Wymownym przykładem wykorzystania metody historycznej, właściwej teologii zachodniej, do badań nad wczesną (przedniejszą) tradycją Kościoła jest tzw. eklezjologia eucharystyczna. Dąży ona głównie do przywrócenia centralnej pozycji Kościołowi lokalnemu jako pełnej realizacji i manifestacji Kościoła Bożego. Głównym przedstawicielem tego kierunku jest N. Afanasjew oraz jego uczniowie: J. Meyendorff i A. Schmemmann; znajduje on swój wyraz m. in. również w poglądach eklezjologicznych P. Evdokimova, O. Clément i B. Bobrinskogo.³⁴ Jej pozytywnego oddźwięku dopatrywać się można również w nauce Soboru Watykańskiego II o Kościele (por. KK nr 26).

Równie charakterystycznym przykładem oryginalnego wkładu

³⁴ Por. N. Afanasieff, *L'Eglise qui préside dans l'amour*, w: *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel 1960, s. 9–64; J. Meyendorff, *The Orthodox Concept of the Church*, St. Vladimir's Seminary Quarterly, 6 (1962) s. 59–71; A. Schmemmann, *The Eucharist and the Doctrine of the Church*, St. Vladimir's Seminary Quarterly, 2 (1964) nr 2, s. 7–12, B. Bobrinskoy, *L'Eucharistie, plénitude de l'Eglise*, w: *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent*, Paris 1969, s. 15–41; O. Clément, *L'ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion*, *Contacts*, 20 (1968) nr 61, s. 10–36; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 143–151.

prawosławia zachodniego w rozwój myśli teologicznej jest kontynuacja rosyjskiej tradycji sofiologicznej. Nurt ten, nazwany przez P. Evdokimova „chwałą współczesnej teologii prawosławnej”³⁵, zapoczątkowany został przez W. Sołowjowa; dalej rozwijali go P. Florenski oraz E. Trubeckoj, na Zachodzie zaś przede wszystkim S. Bułgakow (sprzyjali mu również m. in. L. Zander oraz B. Zienkowski). W okresie posuwającego się naprzód, zwłaszcza na Zachodzie, procesu sekularyzacji, kierunek ten postawił na nowo w centrum zainteresowania teologiczną problematykę kosmosu i ontologii stworzenia, która pod wieloma względami zbliża się do poglądów niektórych wybitnych myślicieli zachodnich. Szczególnie wyraźny paralelizm istnieje między sofiologiczną nauką Bułgakowa, a wywodami K. Bartha na temat eschatologii i apokatastazy oraz chrystologią P. Tillicha wraz z jej ideą „bogoczołwieczeństwa” (God-manhood) i „nowego bytu” w Chrystusie³⁶. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że dzieła P. Teilharda de Chardin zawierają wiele idei, które już wcześniej były głoszone przez wielu przedstawicieli rosyjskiego renesansu religijnego. Myślenie w perspektywie kosmicznej jest jedną z charakterystycznych cech prawosławia. K. Pflieger, K. V. Truhlar oraz ks. J. Klinger wykazali np. jak obok pewnych różnic istnieją również zaskakujące paralele pomiędzy teilhardowską koncepcją Absolutu i procesu ewolucji prowadzącej do przeobstwienia kosmosu, a nauką o jedności wszechświata (wsiejedinstwo) u W. Sołowjowa³⁷. Jakkolwiek myśliciele ci rozwijali swe poglądy niezależnie od siebie, obydwaj wyrazili swe doświadczenie religijne w kosmicznej perspektywie przeobstwienia świata, uciekając się niejednokrotnie do opisu stojącego na pograniczu filozofii i poezji. Nauka sofiologiczna, rozwijana na Zachodzie zwłaszcza przez Bułgakowa, była jedynie próbą systematycznego i spekulatywnego ujęcia analogicznych intuicji. Słusznie chyba zauważył J. Meyendorff, że gdyby Bułgakow żył o jedno pokolenie później, lub po prostu gdyby jego dzieła były lepiej znane na Zachodzie, z pewnością cieszyłyby się podobnym sukcesem i rozgłosem co Tillich czy Teilhard de Chardin³⁸. Jakkolwiek Bułgakow nie pozostawił po sobie żadnej szkoły teologicznej i poglądy jego spotkały się z deza-

³⁵ *Prawosławie*, s. 97.

³⁶ Por. K. Barth, *Die Kirchtliche Dogmatik*, IV/3, cz. 1, Zürich 1959, s. 531–551 oraz S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca*, Paris 1945, s. 493–552, 561–586; P. Tillich, *Systematic Theology*, t. II. Chicago 1957, zwłaszcza s. 148; tenże, *The New Being*, New York 1955.

³⁷ K. Pflieger, *Die verwegenen Christozentriker*, Freiburg i. Br. 1964, s. 143–174; K. V. Truhlar, *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung*, München 1966; J. Klinger, *O. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła wschodniego*, *Życie i Myśl*, 18 (1968) nr 6–7, s. 154–167.

³⁸ *Orthodox Theology Today*, St. Vladimir's Theological Quarterly 13 (1969) s. 80.

probatą władz kościelnych, niemniej jednak jego podejście do zagadnienia kosmosu i człowieka posiada nadal doniosłe znaczenie dla prawosławnej teologii na Zachodzie, szukającej rozwiązania nowych problemów, szczególnie tych, które niesie ze sobą sekularyzacja chrześcijaństwa zachodniego.

Spotkanie z Zachodem pomogło prawosławnym jaśniej zobaczyć miejsce i rolę ich własnej tradycji w obrębie chrześcijaństwa ekumenicznego. Obecnie w diasporze przebywają, jak już wspomniano, najlepsi teologowie prawosławni. Dzięki dialogowi z chrześcijaństwem zachodnim lepiej uświadomili oni sobie konieczność zerwania z ciasnym i ekskluzywnym nacjonalizmem, a równocześnie zachowania wartościowych tradycji narodowych; zdali oni sobie również sprawę z obowiązku odkrywania *powszechności* prawosławia, które nie jest wyłącznym przywilejem samych Greków, Rosjan i innych, lecz posiada znaczenie dla wszystkich chrześcijan. Biorąc pod uwagę nieodwracalny fakt zatarcia się różnic geograficznych, kulturowych i lingwistycznych w XX w. oraz ukształtowania się prawosławia zachodniego, J. Meyendorff słusznie postuluje, aby nie określać nadal teologii prawosławnej mianem „teologii wschodniej”; jest ona, według niego, po prostu teologią *prawosławną*, co nie oznacza bynajmniej, że wyrzekła się swojego historycznego zakorzenienia we wschodnim dziedzictwie myśli chrześcijańskiej³⁹.

Dialog prawosławia z Zachodem chrześcijańskim zachęcił obydwie strony do uznania wspólnych podstaw wiary, przekonał o potrzebie rewizji tradycyjnej i negatywnej postawy względem siebie, wzbudził wzajemne zainteresowanie, gotowość słuchania i rozumienia. Krzywdzące uogólnienia stają się coraz bardziej rzadkim zjawiskiem po obydwu stronach. Dialog teologiczny między Wschodem i Zachodem, przerwany w XV w. został więc rzeczywiście podjęty na nowo. Coraz więcej prawosławnych przyznaje obecnie, że zdrowe i trwałe odrodzenie teologiczne w obrębie prawosławia nie dokona się żadną miarą na drodze izolacji, lecz jedynie poprzez wzajemną i szeroko pojętą współpracę z teologią katolicką i protestancką. Dłuższy kontakt wielu teologów prawosławnych z myślą zachodnią przekonał ich, że Wschód chrześcijański potrzebuje Zachodu — m. in. jego wypracowanej w ciągu wieków ścisłości i doświadczenia w podejściu do świata współczesnego — ażeby przewyciężyć swoje historyczne błędy i pełniej uświadomić swoje chrześcijańskie posłannictwo⁴⁰. Wyrazem tego przekonania jest dążenie do wzajemnego zrozumienia, odkrywania perspektywy właściwej chrześcijaństwu zachodniemu, poznawanie jego historii oraz aktualnych trud-

³⁹ Tamże, s. 77.

⁴⁰ Por. o. Clément, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1965, s. 125.

ności. Z drugiej strony, jak zauważa P. Evdokimov, to nie ubóstwo w wierze, mogące szukać jakiegoś uzupełnienia, lecz bogactwo doktryny i duchowości skłania prawosławnych do „wyjścia poza mury” (por Hbr 13, 13) i wejścia w dialog z nieprawosławnymi⁴¹. Obecność myślicieli rosyjskich na Zachodzie — zwłaszcza zaś dzięki najbardziej aktywnemu do niedawna Instytutowi Teologicznemu w Paryżu — wywarła poważny wpływ na ewolucję teologii katolickiej, anglikańskiej i protestanckiej. Przyczyniła się ona między innymi do ożywionego zainteresowania patrystyką, ułatwiając przez to powrót do interpretacji chrześcijaństwa wolnej od późniejszych kontrowersji⁴².

Trzeba jednak przyznać, że zaangażowanie ekumeniczne w połączeniu z zaangażowaniem społecznym stwarza w prawosławiu zachodnim sytuację niełatwą do świadomej kontroli. Próbowanej wewnętrznej odnowy i dialogu towarzyszy również świadomość niebezpieczeństw, na które narażone jest obecnie prawosławie w swej konfrontacji z problemami współczesności. Istnieje wśród prawosławnych, zwłaszcza w Stanach Zj., pewien procent ludzi skłonnych do odsunięcia teologii na dalszy plan, unikania zagadnień spornych, zajęcia się natomiast samą akcją ekumeniczną. Większość jest jednak zdania, że jedynie zdrowa odnowa teologii może uchronić prawosławie przed „nową historyczną katastrofą w naszym pokoleniu”⁴³. Podkreślają oni palącą potrzebę teologii żywej, biblijnej, patrystycznej, wiernej przeszłości, a równocześnie w pełni współczesnej.

Główne zadanie stojące przed teologami prawosławnymi polega obecnie, według niektórych, przede wszystkim na gruntownym opracowaniu *preuma tologii* (nauki o Duchu świętym). Pojęta jako teologia obecności Boga, przyczyniłaby się ona, zdaniem Meyendorffa, w pierwszym rzędzie do przewyciężenia dawnej augustyńskiej dychotomii natury i łaski, która wywarła decydujący wpływ na rozwój późniejszej refleksji teologicznej na Zachodzie, w konsekwencji doprowadziła m. in. do takiego zjawiska, jakim jest obecnie tzw. teologia śmierci Boga⁴⁴. W konkretnej, głęboko ujętej nauce o Duchu Świętym, przenikającej całą chrystologię, eklezjologię i soteriologię, zachodni teologowie prawosławni widzą jeden ze środków zaradczych przeciwko głównym „bożyszczom” myśli współcze-

⁴¹ *Prawosławie*, s. 377—378.

⁴² Świadczą o tym m. in. odbywające się od 1951 r. międzynarodowe konferencje studiów patrystycznych w Oksfordzie pod przewodnictwem Dra F. L. Crossa.

⁴³ Meyendorff, *Orthodox Theology Today*, s. 91.

⁴⁴ Tamże, s. 81—90. Na uwagę zasługuje fakt, że w ostatnich dziesięciokilku lat tendencja do przewyciężenia dychotomii natury i łaski ujawnia się wyraźnie również u myślicieli protestanckich (K. Barth, P. Tillich) i katolickich (H. de Lubac, K. Rahner, P. Teilhard de Chardin).

snej. Przeciwwstawiałyby się ona na pierwszym miejscu sekularyzmu, który prowadzi do bałwochwalczego ubóstwiania świata, oraz skrajnemu antropocentryzmowi i kosmocentryzmowi, głoszącym absolutną autonomię człowieka (antropologia „zamknięta”); wykazałyby, że człowiek jest z natury swej istotą teocentryczną, „otwartą ku górze” (antropologia „otwarta”). Dzięki pneumatologii oraz swemu charakterowi głęboko kosmicznemu i eschatologicznemu, prawosławie mogłoby pod tym względem wnieść swój specyficzny wkład we współczesną refleksję teologiczną.

*

Pionierska rola, którą odegrało prawosławie zachodnie w dziedzinie ekumenicznego otwarcia się i obudzenia wrażliwości Kościołów prawosławnych na najbardziej aktualne problemy współczesne budzi nadzieję, że również w przyszłości spełni ono równie doniosłą misję w dziele soborowej odnowy prawosławia. Dzięki jego zaangażowaniu Zachód chrześcijański w pewnym sensie „odkrył” na nowo bogactwa tradycji prawosławnej. Okazało się równocześnie, jak owocne było dla obydwu stron to spotkanie chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Należy ufać, że trudności, z którymi boryka się dzisiaj prawosławie zachodnie w poszukiwaniu swojej jedności i powszechności, zostaną stopniowo przewyciężone dzięki wiekowej mądrości i głębokiemu przywiązaniu prawosławnych do tradycji Kościoła niepodzielonego. Zgodnie ze słowami św. Grzegorza z Nyssy „moc Boża zdolna jest stworzyć nadzieję tam, gdzie już nie ma nadziei, i nawet w niemożliwości jeszcze wskazać”⁴⁵.

Wacław Hryniewicz OMI

⁴⁵ *De hominis officio.*, Prol.; PG 44, 128.

FENOMENOLOGIA POWOŁANIA

ZARYS PROBLEMATYKI

Pod słowem „fenomenologia” rozumiem tu nie filozoficzny kierunek dociekania prawdy zaproponowany przez E. Husserla, lecz opis i psychologiczną analizę zjawiskowej (fenomenologicznej) strony powołania, tzn. tych jego właściwości, które uzewnętrzniają się w tak zróżnicowanej formie, iż ich interpretacja z reguły narażona jest na wieloznaczność, co z kolei może zafałszować całościowy obraz samego powołania. Już sam fakt, że w powołaniu zbiega się interwencja Boża z odpowiedzią ludzką komplikuje ogromnie strukturę tego procesu. Wprawdzie religia poucza, że powołanie inspirowane jest przez Boga, sposoby jednak wyrażania tego głosu oraz jego rozumienie i odbiór przez ludzi bywają tak zróżnicowane, iż mowy nie ma o ujęciu wszystkich odcieni w jednolity schemat. Wystarczy tu odwołać się do własnego doświadczenia, pełnego wahań przy pobieraniu życiowej decyzji, względnie uświadomić sobie wypadki zawracania z raz obranej drogi, by zdać sobie sprawę z wieloznaczności Bożego głosu oraz wielości sposobów jego akceptacji przez ludzi.

Sprawę utrudnia dodatkowo całkiem nowy czynnik zewnętrzny. Różne światopoglądy podbudowują treść powołania własnymi elementami i wyznaczają mu bardzo odmienne nieraz funkcje życiowe, mimo posługiwania się powszechnie utartą nazwą, tymczasem poszczególne ludzie jeszcze inaczej realizują tę koncepcję na co dzień. To sprawia, że syntetyczne ujęcie wszystkich znaczeń w jedną kolektywną nazwę jest nie do przeprowadzenia. Dlatego problem powołania jest zagadnieniem wciąż otwartym dla dyskusji i refleksji, relatywizując każde rozwiązanie do określonej kategorii wartości i przyjętych założeń.

Mnie w tej chwili chodziłoby głównie o psychologiczną analizę składników powołania, rozumianego w świetle religijnych założeń.

Uznałbym również za rzecz wskazaną rzucenie zaraz na początku okiem na całość problematyki, celem zorientowania się w mnóstwie zagadnień.

Niezależnie od światopoglądowych różnic trzeba się zgodzić, że powszechnie używany termin „powołanie” oznacza wezwanie, skierowane do człowieka przez kogoś z zewnątrz, z intencją przekazania mu swej woli do wiadomości. To wskazywałoby, że świadomy zamiar podzielenia się z drugim swoją myślą oraz usłyszenie i akceptacja tego przekazu przez drugiego człowieka stanowią główny wątek psychologiczny procesu powoływania. Jeżeli tematem tego komunikatu jest nie jednorazowe zlecenie lecz zadanie całego życia — wtedy mamy do czynienia z powołaniem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Funkcjonalność i efektywność tak zadzierzgniętego związku jest uwarunkowana trwałą relacją personalną obu zainteresowanych partnerów oraz rzeczową więzią, w postaci zleconego i podjętego zadania.

Problematyka rozszerza się jeszcze bardziej na skutek dojścia do głosu nowych czynników. Powoływany bowiem jest zawsze wolny człowiek, z czym musi się liczyć zleceniodawca i tak formułować swój przekaz, by uwzględnić duchową autonomię odbiorcy. Odpada więc bezwarunkowy nakaz czy bezapelacyjny dekret, a w grę może wchodzić jedynie propozycja, zaproszenie lub oferta, które zostawiają zawsze duży margines psychologiczny dla swobodnej reakcji wzywanego.

Z drugiej strony proponowane zadanie jest zawsze sprawą przyszłości, której nikt z ludzi jeszcze nie zna. Wprawdzie dla wszechwiedzy Bożej nie jest ona tajemnicą, Bóg jednak w normalnych warunkach nie objawia jej nikomu naprzód. Dlatego człowiek może jedynie przeżywać swe powołanie w historycznym „teraz”, nie wiedząc natomiast do jakiego stopnia jest ono już realizacją oczekiwań powołującego, ani w jakiej mierze jest spełnieniem pokładanych nadziei, gdyż szczegółowy plan nie jest człowiekowi dostępny „od zaraz”. Do zmniejszenia owego poczucia niepewności może przyczynić się jedna tylko sposobność: stały i bliski kontakt obu zainteresowanych celem wzajemnych informacji tak co do planów, jak i ich realizacji. Wniosek z tego chyba jasny, że nie wystarcza jednorazowe tylko wezwanie ze strony Boga, gdyż nie rozwija ono przed człowiekiem całego planu Bożego, a jedynie wskazuje kierunek zainteresowań i budzi wewnętrzną gotowość do działania na wskazanym odcinku. Natomiast stały kontakt gwarantuje dopiero możliwość pełnej informacji tak co do szczegółów Bożego planu, jak i poprawności ich realizacji przez człowieka.

Wychodząc znów z pozycji człowieka narzuca się również potrzeba utrzymywania stałego kontaktu z powołującym Bogiem. Raz kiedyś bowiem posłyszane wezwanie, czy to w młodości, czy w późniejszym wieku, zastało człowieka w ściśle określonych warunkach zewnętrznych i na zdeterminowanym etapie psychicznego rozwoju.

Tymczasem każdy dzień życia przestrajają panoramę otoczenia i zmienia nurt wewnętrznego rozwoju. Chcąc więc utrzymać jednolitą linię życia np. w duchu obranego powołania, trzeba mieć orientacyjne drogowskazy, dla uniknięcia zbroczeń z wytyczonej trasy i racjonalnej gospodarki zasobami energii.

Wprawdzie żaden człowiek nie zaczyna swego życia na ziemi od nowa, lecz ma do dyspozycji cały szereg schematów zawodowych, norm społecznych oraz etycznych i religijnych wskazań, lecz to nie rozwiązują jeszcze wszystkich trudności. Do istoty wszelkich norm należy ogólność, by mogły objąć jak najszerszy wachlarz szczegółowych przypadków. Natomiast konkretne zachowanie się człowieka, mimo swej przynależności zewnętrznej do utartych standardów, jest odpowiedzią na zaistniałą sytuację według szczegółowej jej interpretacji. Jednakowe przecież normy zachowują i te same czynności spełniają różne jednostki, lecz każda na miarę własnych uzdolnień, z różnym stopniem zaangażowania się i dla odmiennych nieraz subiektywnych celów. Tę praktyczną mozaikę różnistości, a nie rzadko i rozbieżności, może zażegnać chociaż w pewnym stopniu jakiś nadrzędny czynnik w stosunku do nich, którym może być na przykład ideał, natchniony powołaniem. Wiele danych wskazuje na realne szanse jego powodzenia. Wszak każde powołanie jest dla jednostki najbardziej osobistym wzorcem działania i rozwoju, co w znacznym stopniu może ją uchronić od skostnienia w szablonach normatywnych. Z drugiej strony ożywiający przekonanie o „służeniu dobrej sprawie”, tak nieodłączne od prawdziwego powołania, jest w stanie na tyle rozbudzić osobistą inicjatywę i pozytywną twórczość, że wykonywane czynności, mimo obowiązujących schematów, wymkną się wpływowi rutyny i dostarczą tyłu szans do innowacji, iż przyjdą do głosu najbardziej indywidualne dyspozycje jednostki, znajdą potwierdzenie w czynie, wyzwalając osobiste dynamizmy twórcze i wzbogacając kulturę nowymi dziełami lub przynajmniej wzorami przykładowego zachowania się. Jeden musi wszakże towarzyszyć temu warunek: swoim powołaniem musi człowiek „oddychać”, jako najbardziej życiodajnym tchnieniem, a nie nosić je w zanadrzu jako zasuszony relikw, który już zrobił swoje. Psychologiczna żywotność powołania czerpie swe siły z wiecznie aktualnego „czucia się powołanym”. By to zaś sobie zapewnić, niezbędny jest ustawiczny i coraz ściślejszy kontakt z powołującym Bogiem.

Zarysowany w ten sposób schemat całej problematyki postaram się teraz rozwinąć szczegółowo według trzech punktów odniesienia: powołającego Boga, wezwanego człowieka i otrzymanego zadania.

POWOŁUJĄCY BÓG

GENEZA IDEI POWOŁANIA

Historia tego pojęcia poucza, że zawdzięcza ono swój rodowód religii. Jego żywot opromieniał przez wieki głęboki pietyzm religijny oraz podtrzymywała z zewnątrz sakralna aura wierzącego społeczeństwa. W powołaniu słyszano po prostu głos Boży i przyjmowano go powszechnie jako normalny objaw najwyższego władztwa Bożego nad światem, w imię którego Bóg był nie tylko początkiem wszystkich rzeczy, ale wiecznie czynnym władcą, czuwającym nad całością i ingerującym z urzędu w normalny bieg rzeczy. Wyznaczanie zaś ludziom powołań — to jeden z najczęściej stosowanych atrybutów Bożego władztwa.

Z biegiem jednak czasu ten jedyny i zbyt autorytatywny motyw Bożej relacji ze światem wzbogacono całym szeregiem nowych przesłanek, zaczerpniętych z Ksiąg Objawienia. Pismo św. na różnych miejscach odnotowywało coraz to nowe przymioty istoty Boga, ujawniane bądź w nadzwyczajnych teofaniach, bądź ustami natchnionych wysłanników. Dzięki tak poszerzonym wiadomościom o Bogu zaczęto również szerzej interpretować zjawisko powołania. Wiele bowiem danych z objawienia wskazywało na to, że wyznaczanie przez Boga ludziom powołań nie jest inspirowane samą tylko chęcią rozkazywania, lecz powodowane jest innymi jeszcze atrybutami Najwyższej Istoty, przybliżającymi Ją do świata i ludzi i nawiązującymi bardzo nieraz bliski kontakt osobisty z ludźmi, czego wyrazem jest właśnie powołanie np.: dobroci, wychodzącej człowiekowi naprzeciw, miłości, pełnej zatroskania o ludzki los na ziemi, woli wciągnięcia człowieka do współpracy nad kontynuacją dzieła stworzenia, zaufania przez powierzenie mu swoich planów itp. Przy tak rozszerzonej motywacji powołania od strony Boga ogromnie przybrało na dynamice przeżywanie powołania przez człowieka, wykraczając daleko poza ramy samego posłuszeństwa i wzbogacając relację zależności w elementy intymnego kontaktu osoby ludzkiej z osobowym Bogiem, wyrażające się w aktach zaufania, przyjaźni, miłości, wdzięczności itp.

Człowiek również, patrząc z takiej perspektywy, nie mógł inaczej przyjąć Bożego gestu wezwania, wyrażonego w powołaniu, jak dobrodziejstwo mu wyświadczony. Wskazanie przecież komuś życiowej drogi jest równoznaczne z uchronieniem go od bolesnych pomyłek, wyciągnięciem pomocnej ręki przy szukaniu ostatecznego sensu życia i znacznym ułatwieniem człowiekowi orientacji w gąszczu sprzecznych „pożądań ciała” i rozbieżnych wymagań „świata”.

SPOSOBY POWOŁYWANIA

Przy religijnym założeniu, że koleje świata i ludzkie losy spoczywają w ręku Boga i że On jest jedynie uprawniony do wytyczania im biegu, szukanie jakiejś jednolitej reguły, rządzącej Bożym postępowaniem, jest skazane na niepowodzenie w imię wypowiedzi samego Boga, że „myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami” (Iz 55, 8). Patrząc jedynie retrospektywnie na historyczne przykłady i codzienne przypadki można tylko zacytować szereg bardziej typowych przykładów objawiania się Bożego głosu powołania. Nie wyczerpuje to jednak ani wszystkich możliwości, ani tym bardziej nie stanowi nieomyślnej dyrektywy do oceny prawdziwości Bożego wezwania, gdyż każde powołanie jest oddzielną historią dla siebie.

Przy powołaniach specjalnych, bo i o takich mówi nam historia, Bóg używa wyjątkowych sposobów do przekazania swej woli, jak świadczą opisy biblijne i wzmianki w historii Kościoła. Samson (Sdz 13, 5) i Jan Chrzciciel (Łk 1, 15) zostali wybrani przez Boga jeszcze przed swoim narodzeniem. U nich powołanie zbiegło się ze stwórczym aktem narodzin, nie zostawiając miejsca na jakikolwiek dialog z Bogiem na temat przyszłej misji. Częstsze są natomiast przykłady powoływania w chwili objawienia przez Boga człowiekowi nowej roli, co utożsamia się z aktem inicjacji w sakralną funkcję. W takiej teofanii, mimo przygniatającej transcendencji Bożej, zawsze pozostaje jednak człowiekowi możliwość dyskusji z Bogiem w sprawie zainaugurowanej misji. Świadczy o tym powołanie Abrahama (Rdz 12, 1 i 17, 1) Mojżesza (Wj 4, 18—19), Izajasza (6, 1), Amosa (7, 12). Bywały również inne jeszcze formy wezwań, kiedy to Bóg wkraczał jakby w sam środek ludzkiego życia i narzucał swą wolę ludziom, bez żadnej z nimi dyskusji. Tak został powołany Jeremiasz (1, 4), Szaweł pod Damaszkiem (Dz 9), Apostołowie (Mk 3, 13; J 15, 16). Historia Kościoła oraz życiorysy świętych pomnażają jeszcze liczbę podobnych przykładów: św. Augustyn, Małgorzata z Kortony, Alfons Ratisbonne, Paul Claudel itd. Są to jednak wypadki nadzwyczajne, zwane mianem „cudownych nawróceń”, których nie można nigdy uogólniać do powszechnej reguły.

Własne doświadczenie każdego oraz obserwacja życia wykazują, że w normalnych warunkach ten proces nie przebiega ani tak gwałtownie, ani z taką determinacją wewnętrzną, lecz fermentuje powoli i klaruje się nieraz przez szereg lat, zanim pierwsza myśl tak przybierze na sile, że w końcu wyeliminuje inne możliwości i tak głęboko ugruntuje tę jedyną szansę, że przechyla ona wreszcie szalę zwycięstwa na swą stronę. Do tej problematyki wróć jeszcze w toku dalszych rozważań przy rozpatrywaniu kwestii szczegółowych.

TEOLOGICZNA INTERPRETACJA NATURY BOŻEGO WEZWANIA

Religijna geneza powołania, uświęcona powszechną wiarą i podtrzymywana długowieczną tradycją, upoważniała poniekąd wyłącznie teologię do interpretacji jego natury. Nic dziwnego, że pogląd sformułowany przez teologów stał się powszechnie obowiązującą tezą. Nie wchodząc ani w historię formowania się tej opinii, ani w roztrząsanie jej ubocznych źródeł, można skrótowo streścić ten pogląd, że powołanie jest wyrazem Bożej decyzji, powziętej od wieków niezależnie od zgody człowieka i przekazanej potem ludziom w czasie do wykonania. Główny akcent pada tu na Boże władztwo i posłuszeństwo człowieka, jako logiczne wnioski relacji: Stwórca—stworzenie. Najsilniejszy jednak wydzźwięk znalazło tu rzymskie prawo rodzinne. Starożytny „pater familias” posiadał arbitralną władzę wyznaczania członkom swej rodziny stanów życia i zawodów, bez pytania ich o zgodę i bez liczenia się z ich upodobaniami czy uzdolnieniami. To samo zresztą uprawnienie posiadał również chrześcijański rodzic przez całe wieki aż prawie do naszych czasów. Wystarczyło więc w tym powszechnie aprobowanym schemacie prawnym wstawić zamiast ziemskiego rodzica Boga-Ojca, a społeczna procedura wyznaczania zawodów przeszła żywcem na Boga w sprawie przydzielania powołań. Coś z tego poglądu pokułtuje wciąż jeszcze w potocznym słownictwie, gdy mówi się: mieć powołanie lub je stracić, jak gdyby powołanie było rodzajem technicznej dokumentacji ludzkiego życia, przygotowanej przez Boga w szczegółach i przekazanej człowiekowi do wykonania, a którą człowiek albo nosi przy sobie, albo gubi.

Tak statyczną i paternalistyczną koncepcję powołania zakwestionowała współczesna myśl teologiczna. Jej podejście znamionuje bardziej dynamiczna interpretacja natury powołania. Dlatego przy charakterystyce Bożego wezwania raczej unika się takich określeń, jak dekret, decyzja, postanowienie czy przeznaczenie, a w ich miejsce używa się słów: propozycja, sugestia, oferta itp., które oznaczają Boży zamiar, przedstawiony człowiekowi do oceny w świetle jego ludzkich zdolności i możliwości. Jeżeli człowiek, po roztropnej rozwadze i sprawdzeniu, przyjmie Bożą propozycję i zacznie wprowadzać w czyn, wtedy wchodzi na drogę realizacji powołania, na której nie tylko czeka go Bóg ze swoimi łaskami, lecz również pełny rozwój jego osobowości i szczęście zarówno doczesne jak i wieczne. Przy ogólnym narzuceniu powołania, bez pytania się o zgodę i aprobatę człowieka, trudno byłoby mówić o zasłudze i nagrodzie za wierność Bożemu wezwaniu, wyrażonemu w powołaniu.

Ten nowy pogląd na naturę powołania wywołuje dalekie reperkusje psychologiczne i religijne w całokształcie problematyki powo-

łania. Łagodzi on najpierw atmosferę fatalizmu dawnego stanowiska. Zamknięcie przecież ludzkiego losu w stabilnym i nieodmiennym schemacie życia, w którym nie uwzględnia się późniejszych poprawek, oraz narzucenie takiej doli człowiekowi bez jego zgody trudno pogodzić z dobrocią Bożą i wolnością człowieka. Bardzo wyraźnie te właśnie czynniki uwypukla Sobór. „Bóg wzywa ludzi — czytamy w Dekrecie o wolności religijnej — aby Mu służyli w duchu i prawdzie; wezwanie takie wiąże w sumieniu, ale nie zmusza. Zważa On bowiem na godność osoby ludzkiej, przez siebie stworzonej, która powinna kierować się własnym rozeznaniami i korzystać z wolności” (11).

Drugim dyskusyjnym problemem, zawartym w dawnym sformułowaniu natury powołania, jest sprawa przyszłości, jak gdyby z góry zaplanowanej przez Boga i przekazanej potem do wiernej realizacji. Dla umysłu ludzkiego pozostanie chyba na zawsze problemem nierozwiązalnym sprawa pogodzenia wszechwiedzy Bożej z wolnym wyborem człowieka. Pewne tu jest tylko, że oba te czynniki działają w życiu ludzkim i nie sprzeciwiają się sobie. Sposób współdziałania Bożej wszechwiedzy z wolną wolą ludzką pozostanie nierozstrzygniętą zagadką Bożej taktyki. Niemniej wyciągnięcie wniosku o preegzystencji gotowej przyszłości człowieka w myśli Bożej w sposób zasadniczy wyklucza wszelką wolną inicjatywę ludzką w organizowaniu ziemskiego życia.

W kategoriach ludzkich i historycznych żadna przyszłość realnie nie istnieje. Jest to jedynie szereg subiektywnych i obiektywnych możliwości. Przejście możliwości w rzeczywistość następuje z chwilą wybrania przez człowieka jednej z nich i przemienienia czynem w aktualny fakt. To dzieje się jednak zawsze w teraźniejszości. Tymczasem przyszłość człowieka — to jedynie szereg możliwości, które mogą się spełnić lub nie. Do najgłębszej istoty możliwości należy ta właśnie hipotetyczność, uwarunkowana jakimś czynnikiem zewnętrznym np. wyborem człowieka. Bez udziału tego czynnika i bez sprowadzenia możliwości do czasowego „teraz” pozostaje ona na zawsze jedynie szansą, czekającą na spełnienie. Wyobraźmy sobie teraz, że jakiś nadrzędny czynnik, obdarzony absolutną władzą, odebrał możliwościom ich hipotetyczność „być lub nie”, czyniąc z nich serię koniecznych wydarzeń, które muszą nastąpić, nie przez wybór człowieka, lecz na mocy innego prawa, narzuconego im np. przez Boga. Wtedy możliwości przestają istnieć przez odebranie im warunkowości, tak przecież istotnej dla ich najgłębszej natury. Następuje bezwzględny determinizm wydarzeń, narzucony siłą wyższą, i człowiek musi poddać się jemu, bez jakichkolwiek szans uchylecia się. Tak musiałoby się stać, gdyby Bóg w planie powołania zdeterminował przyszłość człowieka. Wolna wola okazałaby się niepo-

trzebna, bo nie istniałaby okazja do jej użycia, skoro wszystko musi się dziać, zgodnie z przewidzianą i zatwierdzoną przez Boga kolejnością wydarzeń. Pojęcie zatem predeterminacji przyszłości przez Boga w planie powołania nie da się pogodzić absolutnie z istnieniem w człowieku wolnej woli, przychodzącej mu z pomocą w wyborze różnych możliwości.

Inną trudność nasuwa pojęcie kategoryczności Bożego wezwania. Taka forma przekazywania Bożej woli godzi również w osobistą autonomię osoby ludzkiej i sprzeciwia się wewnętrznemu doświadczeniu ludzkiemu. Świadomość bowiem wewnętrznej autonomii w decyzjach, dotyczących najrozmaitszych spraw życiowych, nie dopuszcza kategorycznych rozwiązań naszych osobistych problemów, narzuconych z zewnątrz bez naszej zgody, gdyż gwałci autonomię osoby ludzkiej, czyniąc z niej automat do wykonywania cudzych projektów. Tu znowu musimy odwołać się do wypowiedzi Soboru, który autorytatywnie rozstrzyga tę sprawę dla teologii. „Człowiek jednak — mówi Konstytucja duszpasterska — może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny. Wolność prawdziwa zaś to szczególnie znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości. Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego” (17).

Dlatego teologia współczesna, licząc się z omówionymi powyżej trudnościami, nazywa powołanie dialogiem Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem, w którym zostaje w pełni uszanowana wolność obu partnerów. Bóg proponuje swój plan nie w jednorazowym akcie powołania, lecz czeka niejako stale na człowieka z dalszymi szczegółami swej oferty. Człowiek zaś w każdej chwili może zwrócić się do Boga jakby po instrukcje przy rozstrzygnięciu wieloznacznych szans, jeżeli mu zależy na utrzymaniu linii życia, zgodnej z Bożymi zamiarami. Taki bieg myśli zdają się sugerować następujące zdania Soboru: „Bóg powołał i powołuje człowieka...” (KDK 18) lub: „Człowiek już od swego początku zapraszany jest do rozmowy z Bogiem” (KDK 19). To wskazywałoby, że ze strony Boga powołanie jest procesem stale otwartym, nieprzerwanym wzywaniem człowieka do informowania się na temat woli Bożej, odsłanianej stopniowo w toku realizacji życiowego powołania.

Myśl zawarta w tym stanowisku sugeruje dalej, że pierwsze Boże wezwanie na określoną drogę życia zapoczątkowuje realizację Bożego planu, lecz wcale nie kończy ani nie przerywa dalszego dialogu z Bogiem, jak wskazują różne okoliczności, towarzyszące pierw-

szemu wezwaniu. Przecie Bóg powołując kogoś ani nie przerywa, ani nie zmienia naturalnego biegu wydarzeń i nie odbiera człowiekowi władzy krytycznej oceny życiowych sytuacji. To suponuje nieprzerwaną potrzebę rozważań ze strony człowieka, by trafnie osądzić właściwy sens wydarzeń, co przy ich naturalnej wieloznaczności i wielowartościowości nie przychodzi nigdy łatwo. W takich sytuacjach musi człowiekowi towarzyszyć nastawienie na szukanie woli Bożej, co, przy wsparciu łaski uczynkowej, ogromnie ułatwia właściwe rozstrzygnięcia. Udział jednak człowieka jest tu nieodzowny. Rozważania powyższe doskonale nam uprzytomniają podwójne oblicze każdego powołania. Ze strony Boga jest ono darem, ofertą i szansą ofiarowaną człowiekowi przez Boga i wspieraną dyskretnie pomocą Bożą w postaci łaski uczynkowej. Dla człowieka zaś przybiera ono charakter podboju, zdobyczy i zwycięstwa, uzyskanych osobistym wysiłkiem, przy wprowadzaniu Bożych sugestii w życie. Sobór nie pomija również milczeniem tego problemu, gdy ostrzega przed zbyt sztywnym rozumieniem Bożych sugestii. Formuluje on tak swoje stanowisko: „Albowiem choć Zbawiciel jest tym samym Bogiem co i Stworzyciel, jeden jest Pan dziejów ludzkich i dziejów zbawienia, to jednak słuszna autonomia stworzenia, a zwłaszcza człowieka, nie jest w tymże porządku Bożym przekreślona, lecz raczej przywracana do swej godności i na niej ugruntowana” (KDK 41).

WZYWANY CZŁOWIEK

CZY HETERONOMIA POWOŁANIA ZAGRAŻA AUTONOMII LUDZKIEJ EGZYSTENCJI?

Wskazywanie ludziom drogi życia przez Boga w formie powołania nie budzi sprzeciwów u ludzi wierzących, a jest nie do przyjęcia dla niewierzących, co nikogo nie może dziwić. Problem ten jednak dzisiaj, po odmitologizowaniu świata i desakralizacji życia, nabrał znacznie głębszych wymiarów, schodząc z wyżyn teocentrycznych na płaszczyznę antropologiczną. Patrząc bowiem od strony człowieka, jakakolwiek interwencja z zewnątrz w osobiste sprawy ludzkie wydaje się być zagrożeniem autonomii ludzkiej egzystencji samej w sobie. W imię założeń tej tezy być człowiekiem — znaczy być twórcą swej ludzkiej egzystencji i posiadać niczym nie skrepowany wybór wszystkiego, co dotyczy natury i istnienia człowieka, jako „homo sapiens”. Tak mniej więcej stawia sprawę tak zwany egzystencjalizm ateistyczny. Ze względu na aktualność tego zagadnienia trzeba mu poświęcić chwilę uwagi.

Najbardziej ogólne rozumowanie pozwala stwierdzić, że istnienie powołania, jako heteronomicznego wezwania, nie zagraża w niczym właściwie rozumianej autonomii ludzkiego bytu. Do najbardziej elementarnych uwarunkowań ludzkiej egzystencji należy, iż jest ona skazana od początku na mnóstwo świadczeń pozasobistych oraz jest obciążona wieloma wymaganiami, pochodzącymi z zewnątrz, bez pytania się o zgodę, lecz w imię faktu, iż się jest człowiekiem. Kiedy człowiek się rodzi, scena jest już dla niego przygotowana — powiedział E. Fromm. Innymi słowami znaczy to, że przychodząc na świat nie tworzymy od nowa początku rzeczy według swoich upodobań, lecz zastajemy bieg świata na pełnych obrotach i chcąc nie chcąc zostajemy wciągnięci w istniejące agendy. To mówi człowiekowi bardzo wiele, bo stawia go w obliczu konieczności dalszej kontynuacji zaczętych dzieł, zaspokajania nowych potrzeb, wyłonionych z rozwijającego się wciąż życia, względnie obowiązku wykorzystania w praktyce zdobytych przez naukę odkryć. To wskazuje, że sam fakt znalezienia się człowieka na ziemi włącza go automatycznie w sieć zewnętrznych konieczności, których ani nie ustanowił, ani nie może dobrać, lecz musi im się podporządkować w imię „bycia człowiekiem”.

Spółeczeństwo również nigdy nie ustaje w stawianiu wymagań jednostkom, przez wypełnianie których ludzie bynajmniej nie przestają być istotami wolnymi, co nie zgadzałoby się z tezą egzystencjalizmu.

Psychologia ma również w tej sprawie coś do powiedzenia. Do podstawowych jej zdobyczy należy stwierdzenie, że ludzka osobowość osiąga pełnię dojrzałości duchowej i społecznej przez wyjście poza siebie, czynne otwarcie się na potrzeby otoczenia i przyjęcie wielu z nich za swoje. W człowieku nurtuje nie tylko uczuciowa potrzeba obecności drugiego, lecz społeczny kontakt i współpraca z innymi należą do najbardziej fundamentalnych składników normalnie rozwiniętej osobowości. Czynne bowiem otwarcie się na świat rzeczy i ludzi — to nieomylna oznaka zaawansowanego rozwoju „Ja” oraz dowód społecznego przystosowania się, które jest uważane powszechnie za bardzo czuły wskaźnik normalności psychicznej i poziomu duchowej dorosłości.

Ze swej znow strony psychiatria i psychoterapia wykazują z dużą dozą pewności, że brak otwarcia się na świat zewnętrzny i wyizolowanie się z otoczenia albo uniemożliwiają przystosowanie się, albo unicestwiają już istniejące. Dalszą konsekwencją tego stanu jest zjawienie się poczucia osamotnienia, wewnętrznego niepokoju i lęków, sprzyjających rozwijaniu się endogennej melancholii oraz objawów jej towarzyszących, choćby w postaci hysterii, która jest zamaskowaną jedynie próbą ucieczki od duchowego osamotnienia i sfingo-

wanym usiłowaniem nawiązania kontaktu z otoczeniem, przynajmniej przez zwrócenie uwagi na siebie.

Twierdzenie zatem egzystencjalizmu o zagrożeniu autonomii ludzkiej przez akceptację powołania inspirowanego z zewnątrz nie znajduje potwierdzenia na terenie psychologii osobowości.

DYNAMIZM POWOŁANIA A POZOSTANIE SOBĄ

Odwrócenie się myśli teologicznej od statyzmu ku dynamizmowi powołania wysuwa cały szereg psychologicznych zagadnień, wiążących się z realizacją powołania. Jest to poniekąd naturalna konsekwencja docenienia innych wymiarów powołania po wyeliminowaniu stabilnego planu życia, jak to sugerowała dawna teologia, przychodzi do głosu czynnik ludzki, jako jeden z podstawowych motorów realizacji powołania. Na pierwszy plan wysuwa się tu zagadnienie doskonalenia się osobowości w toku wypełniania powołania. Na pierwszy rzut oka uderza tu myśl, że jest to proces dwutorowy: muszą biec obok siebie z jednej strony Boży plan, a z drugiej strony psychosomatyczny rozwój organizmu. Nie ma problemu, gdy biegą równolegle do siebie. Są to jednak czynniki różne. Nie jest więc wykluczone że sprzężenie zwrotne między nimi może się osłabić, zakłócając harmonię rozwoju i integralność osobowości. Wszak oba czynniki są ogromnie dynamiczne. Siłę właściwie realizowanego powołania uzmysławiają nam żywoty świętych, osiągających szczyty doskonałości. Z drugiej strony człowiek w samej głębi swej istoty jest powołany do realizowania siebie w przyszłości. Osiągnięcie własnej pełni jest najbardziej podstawowym motorem życia. W świadomości ludzkiej żyje przecież aprioryczne dążenie, by być sobą w swej nieprzekazywalnej indywidualności, dążąc jednocześnie do nieograniczonego realizowania siebie w permanentnym rozwoju osobniczym. Jeżeli wektor Bożego powołania będzie nosił na sobie cechy obcości w porównaniu z naturalnym wyposażeniem i indywidualnymi uzdolnieniami, wtedy musi nastąpić nieuchronna kolizja między wewnętrznym dążeniem do bycia sobą a realizacją narzuconego przez powołanie modelu.

Przy rozwiązywaniu tego zagadnienia musimy oprzeć się na ogólnym założeniu, ugruntowanym przesłanką religijną, że ten sam Bóg jest autorem powołania i stwórcą człowieka. Nie mogą więc Jego działania być sprzeczne ze sobą, co innymi słowami oznacza, że ideał czy model powołania musi utożsamiać się z obrazem pełnej osobowości ludzkiej, uwarunkowanej konstytucją psychosomatyczną. Takie wpisanie modelu, zakrojonego powołaniem w kontekst indywidualnego charakteru i naturalnych właściwości daje szansę najbar-

dziej prawidłowego rozwoju osobowości tak w wymiarach Bożych, jak i naturalnych. Nie do przyjęcia więc jest obraz powołania jako obcej siły, przetransplantowanej na grunt ludzkiej psychiki, napędzanej własną energią i rządzącej się własnymi prawami działania.

Powołanie jest i powinno być najkrótszą drogą do urzeczywistnienia przeczuwanego intuicyjnie ideału własnej osobowości. Dlatego zawsze jest skrojone i dopasowane do możliwości i uzdolnień konkretnego człowieka i w jego krystalizacji ten czynnik ludzki jest aż nazbyt widoczny. Przecież pierwszymi jego zwiastunami są właśnie wewnętrzne potrzeby i tęsknoty człowieka, a skierowanie kroków w stronę powołania, to nic innego, jak chęć i próba zaspokojenia tych potrzeb i tęsknot. W miarę postępu rozwoju osobniczego, coraz głębszego poznawania życiowych zadań i własnych zdolności, przybiera na bogactwie obraz życiowego ideału, uzyskując pełną aprobatę coraz dojrzszej świadomości. Ideał, bez wrośnięcia w całość kształt psychicznego podłoża, jest czystą fikcją i obcym ciałem. Natomiast jego inkubacja w atmosferze najgłębszych tęsknot nadaje mu niewysłowione ciepło uczuciowe, bliskość i swojskość, które sprawiają, że najchętniej obcujemy z nim w myślach i z coraz to nową ciekawością spotykamy się z nim w przeżyciach, jako z rzeczą dla nas najdroższą.

Poza elementami emocjonalnymi wchodzi tu w grę jeszcze czynnik intelektualny, który, dzięki zdolności abstrakcji, potrafi zebrać rozsiane wokół cechy charakterologiczne, zsyntetyzować je w jedno „Ja” idealne i wynieść całość na najwyższy piedestał doskonałości. Na tym właśnie polega intelektualna siła ideału, jako świadomie wypracowanego modelu czekającego na realizację. W tym chyba też tkwi duchowe zafascynowanie myślowymi wycieczkami w przyszłość, która przybiera, jak w kalejdoskopie, coraz to nowe kształty, dając nie tylko upust marzeniom, lecz spełnia bardzo pożyteczną pracę, poszerzając wymiary idealnego „Ja” i wprowadzając w czyn nurtującą w człowieku potrzebę transcendencji siebie przez sięganie po coraz to nowe atrybuty osobowości. Właśnie powołanie, przełożone na język codzienny, to najprostsza droga do urzeczywistnienia tego pędu. Dzięki wewnętrznemu zespoleniu się powołania z osobistym ideałem zagwarantowany jest psychologiczny autentyzm osobowości, czyli pozostanie zawsze sobą, mimo ustawicznego rozwoju i doskonalenia się. Zapobiega to również dość zdecydowanie niebezpieczeństwu alienacji, tak przecież bliskiemu z racji silnych wpływów otoczenia i wewnętrznych przemian dojrzewających osobowości. Sobór wyraził to lapidarnie: „Ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem” (KDK 41).

BOŻE WEZWANIE A NATURALNE UPODOBANIA CZŁOWIEKA

Zarówno różne słowniki, jak powszechna opinia, wiążą zaczątki powołania z przyrodzonymi zamiłowaniem i osobistymi upodobaniami człowieka do pewnych zajęć czy stylu życia. Są to na pewno autentyczne oznaki, lecz mało skryształizowane, mocno niejasne i wieloznaczne. Ich selekcja i waloryzacja wymaga dość krytycznej oceny, oraz obiektywnych nieraz prób, co stanowi największą trudność w weryfikacji Bożego wezwania. Niemniej trzeba przyjąć ten właśnie sposób objawiania się powołania za normalną drogę przekazu woli Bożej.

To zakotwiczenie się pierwszej myśli o powołaniu w naturalnym usposobieniu człowieka może mieć ogromną ilość odcieni i różne stopnie intensywności. Może nieraz taka myśl trafić niejako w samo sedno najbardziej intymnych upodobań i z taką siłą zmobilizować wokół siebie duchowe siły jednostki, że pierwszej myśli już nie wyzbędzie się nigdy i, po szeregu obiektywnych prób, uzna ją ostatecznie za jedyną i najwłaściwszą odpowiedź dla swoich aspiracji i Bożego wezwania. Swoisty rodzaj wewnętrznego pokoju i zadowolenia, ogarniających wtedy człowieka, są jednym ze znaków właściwej drogi, choć nie jedynym i nie bezdyskusyjnym.

Gdyby chodziło o uchwycenie psychologicznej specyfiki zafascynowania pierwszym zetknięciem się z myślą powołania, to polega ona na odkrywczym charakterze nie zauważonego dotąd aspektu życia czy zawodu. Nie musi to być od razu jakiś oryginalny model, odbiegający w sposób jaskrawy od utartych schematów życia. Jego główna siła tkwi w intensywności przemawiania i mocy przyciągania ku sobie czymś tak bardzo swojskim i duchowo pokrewnym, że błędą w jej promieniach inne szanse i zapewniają tej formie życia ostateczne zwycięstwo. Może i powinien nastąpić potem głębszy sondaż subiektywnych pragnień oraz obiektywna weryfikacja osobistych szans i uzdolnień w szeregu podjętych prób i doświadczeń. Wtedy jest miejsce na konsultacje, a w zawodach bardziej eksponowanych również laboratoryjne badania, względnie poddanie rygorom moralnym i wychowawczym w specjalnych instytucjach np. nowicjacie zakonnym, seminarium duchownym, szkołach oficerskich, lotniczych, marynarskich itp. Przy właściwej pierwszej ocenie wszystkie powyższe doświadczenia stają się jedynie tygłem do sklarowania się pierwszego zamiaru i oczyszczenia go z ubocznych naleciałości.

Trzeba tu jednak dodać, że tego rodzaju próby są jedynie prognozą i nie mogą dostarczyć nieomylnych wyników, ponieważ opierają się tylko na potencjale różnych dyspozycji oraz na dobrych chęciach kandydata, wywnioskowanych z aktualnego zachowania się. Tym-

czasem człowiek nigdy nie staje przed otoczeniem w całej prawdzie swego jestestwa. Demonstruje on tylko niektóre swe kwalifikacje, które chce, lub które są na tyle rozwinięte, że same narzucają się oczom otoczenia. To jednak nie obejmuje nigdy ani całego bogactwa osobowości, ani nawet pełnego potencjału poszczególnych dyspozycji, będącej przecież w toku permanentnej ewolucji. Ponadto szereg dyspozycji i uzdolnień jest w ogóle niedostępny ocenie, gdyż nie przyszły one jeszcze do głosu, pozostając w stanie utajonym i czekając na pomyślne bodźce. Przyszłe warunki życia i nowe zadania mogą również w zdecydowany sposób różnie ukierunkować dynamikę osobniczego rozwoju. To wszystko daje w sumie tak pokaźną liczbę nieznanych, że rzutowanie prognostyczne z terażniejszości na przyszłość stoi zawsze pod znakiem większego lub mniejszego jedynie prawdopodobieństwa. Przy ogromnej złożoności struktury psychicznej oraz niezliczonych korelacjach z otoczeniem nigdy nie można wykluczyć przeciwnej ewentualności, jak to potwierdzają liczne pomyłki najbardziej kompetentnych instytucji oraz osobiste zmiany ich decyzji przez konkretne jednostki. To chyba nas już dostatecznie informuje o wieloznaczności Bożego głosu i trudnościach w jego rozszyfrowaniu przez człowieka.

OTRZYMANE ZADANIE

CZY ZAWÓD JEST POWOŁANIEM?

Rozdział powołania od zawodu uchodził przez wieki za sprawę bezdyskusyjną. Teologia mianem powołania ochrzciła tylko trzy stany: kapłaństwo, życie zakonne i małżeństwo. Kapłaństwo i życie zakonne uznano za dzieło bezpośredniego głosu Bożego, który upatrzone jednostki powoływał do służby w porządku zbawienia. Ze względu zaś na wysoką rangę duchową tych posług oraz nadprzyrodzony cel ich zabiegów tradycja Kościoła dołączyła do tych stanów specyficzny styl życia np. celibat. Małżeństwo znów, mimo ściśle naturalnego przeznaczenia, lecz ze względu na ważność i niezbędność jego funkcji w utrzymaniu trwałości ludzkiego gatunku, dołączono do kategorii powołania, konsekrując je specjalnym sakramentem.

Co do innych natomiast zawodów, to uważano, że ludzie wybierają je sami, idąc za przyrodzonymi upodobaniami lub potrzebami życia społecznego.

Trudno dociec, na jakich przesłankach teoretycznych opierał się ten podział. Faktem tylko jest, że rola zawodu w dziele uświęcenia się i zbawienia została zlikwidowana do zera. Człowiek świecki mógł swoje czynności zawodowe uświęcić jedynie przez dobrą intencję,

względnie oddziaływać zbawczo na społeczeństwo przez dobry przykład sumiennej pracy. Natomiast troskę o zbawienie duszy podejmował po zawodowej pracy przez tzw. dobre uczynki: modlitwę, post, jałmużnę, umartwienie itp. Tego rodzaju rozszczepienie religijnego życia, na kształt etycznej schizofrenii, odebrało zawodom nie tylko tytuł powołania, lecz wyłączało je ze środków uświęcenia się i odebrało szanse dla rozwoju zawodowej świętości laikatu.

Tymczasem religijna myśl współczesna zupełnie odmiennie podchodzi do tego zagadnienia. Zostawiając na boku szeroki rejestr współczesnych nurtów teologicznych i ich umotywozań trzeba jedynie stwierdzić w formie ogólnego wniosku, że nowa duchowość współczesna chrześcijan nabiera wyraźnych rysów duchowości konkretnego życia. Ludzie zaczynają się pytać coraz natęrczywiej, jakie są drogi wierniejszego służenia Bogu przez opanowanie powszednich spraw codziennego życia. Dlatego mówi się o duchowości życia małżeńskiego, duchowości pracy, duchowości wydarzeń czy stosunków ludzkich, duchowości wolnego czasu, rozrywki itp. Trzeba to tylko dobrze rozumieć. Nie chodzi tu o zabarwienie tych rzeczywistości jakąś duchową intencjonalnością, która, pozostając obcą ich głębokiej treści, nie przenikałaby ich dogłębnie i poprzedzałaby na uświęceniu ich dodatkowym błogosławieństwem. Chrześcijanie zdają dziś sobie coraz lepiej sprawę, że uduchowienie ich życia nie polega na ogólnym połączeniu się myślą z Bogiem w przerwach między obowiązkami zawodowymi i troskami życia, ani na aktach strzelistych i pobożnych westchnieniach w wolnych chwilach. Samo życie musi przyjąć nową jakość w całej swej istocie, jakość, dzięki której stanie się ono coraz bardziej treścią i znakiem Królestwa Bożego.

U źródeł takiego myślenia leży ponowne odkrycie fundamentalnej prawdy „Odnowionego Porządku”, iż całe życie ludzkie i rzeczywistość ziemską zostały uświęcone i zbawione przez Chrystusa oraz włączone w powszechną ekonomię odnowienia wszystkiego przez Ducha Świętego, który zstąpił na „wszelkie ciało” (Dz 2, 17). By zbliżyć się więc do Boga, by złożyć Mu kult duchowy, chrześcijanin nie musi najpierw zapomnieć, ani tym bardziej wyrzec się tego, co stanowi o jego ziemskim istnieniu i losie. Przedmiotem ofiary duchowej, którą ma złożyć, jest właśnie jego życie; jego czyny, miłość, cierpienia stanowią ośnowę jego dialogu z Bogiem, tego nieskończonego i dramatycznego „spotkania”, w którym streszcza się przeznaczenie ludzkie. Język, którym przemawia Bóg do człowieka a człowiek do Boga, nie składa się tylko ze słów, lecz przede wszystkim z tych powszednich wydarzeń, tych wyborów, do których samo życie codziennie zmusza nieustannie ludzką duszę, a które, jak wykazało Wcielenie, składają się nie tylko na egzystencję człowieka, lecz są czymś z życia Chrystusa w człowieku, czymś z życia samego

Chrystusa, który, wypełniając te czynności w okresie historycznego przebywania wśród ludzi, uświęcił je i podniósł do rangi środków zbawienia. To bardzo wyraźnie rzutuje na duchową wartość rzeczywistości ziemskich, branych same w sobie. Trzeba tylko z tego wyciągnąć właściwe wnioski etyczne.

Wzmiankowane powyżej nurty myśli teologicznej i etycznej znalazły pełną i oficjalną aprobatę w uchwałach Soboru Watykańskiego II. Odnośnie interesującego nas zagadnienia dwie wypowiedzi są dla nas decydujące. Pierwsza z nich obejmuje mianem powołania również zawody świeckie, tzn. pełnienie poszczególnych spraw i obowiązków świata, w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których utkana jest ich egzystencja. Dosłownie brzmi to następująco: „Natomiast zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej” (KK 31). „... Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania...” (tamże). Na innym miejscu powiada Sobór, że „ów ogromny wysiłek, przez który ludzie starają się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Bożemu” (KDK 34). Dotyczy to także zwykłych codziennych zajęć: zdobywania środków na utrzymanie własne i rodziny, zaradzania potrzebom swoich braci, służby społeczeństwu, gdyż to wszystko przyczynia się do spełnienia się zamysłu Bożego w historii (tamże).

Drugą sprawą jest zwrócenie uwagi, iż Boże wezwanie „należy pojąć i osądzić raczej ze znaków, przez które wola Boża staje się wiadoma na co dzień roztropnym chrześcijanom” (DK 11). Nie trzeba chyba dodawać, że w poszczególnych wypadkach Bóg może posłużyć się zupełnie nową taktyką w przekazaniu ludziom swej woli, nie ma jednak żadnych danych do podtrzymywania jakiejś zasadniczej różnicy w sposobie powoływania duchownych i świeckich. W normalnych warunkach różnice polegają na odmienności przyszłych zadań życiowych, a nie sposobach objawiania tej misji. Powołanie duchowne może przecież się zjawić przed człowiekiem w bardzo pospolitej formie, podczas gdy świeccy bywają nieraz powoływani w sposób specjalny do bardzo przeciętnych zajęć, które, dzięki ich poświęceniu się, urastają do rangi „opatrnościowych dzieł”, o czym świadczy choćby przykład A. Schweitzera. Nie rozstrzygam tu oczywiście szczegółowych i głębszych powiązań i różnicowań między przeżywaniem powołania a wykonywaniem zawodu, bo jest ich zbyt wiele. Chodzi tylko o stwierdzenie, że istnieje powołanie do zawodu nie ustępujące w niczym, co do swej religijnej genezy, powołaniu duchownemu.

ROLA ZEWNĘTRZNYCH WYDARZEŃ W RODZENIU SIĘ POWOŁANIA

Analiza pierwszych przeblysków myśli o powołaniu oraz dalsza jej krystalizacja do stanu zdecydowanej woli musi się liczyć ze zbieżnością trzech współrzędnych, z których każda może wywrzeć mniejszy lub większy wpływ na przebieg tego procesu. Są to: Boże natchnienie, naturalne upodobanie i zewnętrzne wydarzenie. Zarówno subtelne muśnięcia Bożego natchnienia, jak i impulsy wewnętrznego upodobania, odbierane bywają z reguły przez człowieka jako nieskrystalizowana jeszcze tendencja, pociągająca do szukania czegoś nowego, będąca echem nowych potrzeb. To nie może trwać wiecznie, lecz musi doprowadzić kiedyś do punktu krytycznego, do konfrontacji pragnień z realną drogą życia. Wtedy następuje swoisty przełom wewnętrzny w formie wyłonienia się bardziej uchwytnego obrazu przyszłości. Rolę katalizatora w tym fermentie wewnętrznym spełnia jakieś wydarzenie zewnętrzne. To stawia nas w obliczu psychologicznej zagadki, a być może i tajemnicy, krystalizacji myśli o powołaniu w głębiach ludzkiej psychiki. Zjawisko to można śmiało przyrównać do procesu odkrywczego. Nie mamy dotąd jeszcze wyczerpującego opisu powstawania myśli twórczej, gdyż jego stadia wymykają się spod systematycznej obserwacji psychologicznej. Zawsze można jednak próbować choć w przybliżeniu odtworzyć przebieg takiego zjawiska. Droga eliminacji różnych czynników jest chyba najprzystępniejsza. Spróbuję tego dokonać, mając na myśli pierwsze pojawienie się obrazu powołania.

Przy religijnej interpretacji powyższego zjawiska trzeba przyjąć bezdyskusyjnie czynną obecność Bożego natchnienia. Element ten jednak wymyka się spod psychologicznej obserwacji, z racji swej przynależności do innego porządku. Poza konkretnym stwierdzeniem przez powoływanego faktycznego działania natchnienia — nie ma innych danych do weryfikacji obecności Bożej interwencji. Dlatego zostawimy ten problem poza zasięgiem analizy.

Nie wykluczamy również wewnętrznego pociągu i upodobania do określonej kategorii zajęć. Chodzi nam natomiast o bardzo swoisty moment zbieżności pierwszej myśli o powołaniu z jakimś wydarzeniem zewnętrznym lub wewnętrznym. Z reguły to wydarzenie nie jest czymś nadzwyczajnym. Wprost przeciwnie, bywa to najczęściej bardzo banalny fakt, z którym już wielokrotnie dany osobnik się spotykał, i niczym on specjalnie go nie zaintrygował. Mamy więc dość ważne stwierdzenie, że jakoś wydarzenia nie posiada w sobie wyjątkowej siły oddziaływania. Powstaje jednak pytanie: dlaczego w danej chwili, w tym jednym jedynym wypadku tak piorunująco poniekąd działa jakieś wydarzenie, że dokonuje przełomu w całym myśleniu? W odpowiedzi na to pozostał nam już tylko jeden czyn-

nik: stan psychiczny człowieka. Czy da się teraz jakoś przeniknąć specyfikę tego stanu? Tu chyba z pewną pomocą może nam przyjść analogia z rodzeniem się myśli twórczej. Posłużę się tu również drogą eliminacji.

Przy naukowej myśli twórczej wchodzi w grę specjalne kwalifikacje w formie talentu czy genialności. Przy powołaniu to odpada, gdyż odkrywają je najbardziej pospolite umysły. Zasoby pamięci raczej nie odgrywają tu poważniejszej roli, ponieważ dany osobnik w sprawie nowego powołania nie ma żadnego doświadczenia z przeszłości, a informacje, czerpane od innych, miewają z reguły charakter zestawienia wszystkich „pro i contra”, zostawiając wybór ostateczny samej jednostce. Tymczasem powołanie jawi się każdemu w całkiem nowej formie, a przynajmniej nie spotkanej przez niego dotąd. Być może, że ta właśnie nowość najbardziej oczarowuje człowieka. Zostaje nam jeszcze mechanizm naśladownictwa. Ale i on wszystkiego nie tłumaczy. Wszak zdarzają się często wypadki, iż, mimo konkretnych przykładów otoczenia i nawet nalegań najbliższych, powołany idzie w swoim wyborze w zupełnie przeciwnym kierunku np. wybór innego zawodu przez dzieci, niż posiadają rodzice, mimo ich nalegań.

Pozostał nam już jeden tylko czynnik: intymna sfera osobistych pragnień, tęsknot i potrzeb. Skąd jednak pochodzi ich nowość i odrębność, skoro każda jednostka jest już jakoś preformowana dziedziectwem krwi, strukturą charakterologiczną rodziny czy rodu, wychowaniem, spuścizną kulturalną i społeczną?

Zgodzić się trzeba, że nowość powołania nie tyle zasada się na odmienności zewnętrznej formy zawodu, gdyż te są na ogół już ustalone w społeczeństwie, ile raczej na nowości subiektywnego spojrzenia na określony zawód. To właśnie widzenie wewnętrzne *czegoś nowego* w utartym szablonie zawodowym trzeba uznać za pierwsze zetknięcie się oko w oko z przeczuwanym tylko dotąd ideałem życia. Doświadczenie mówi, że jest ono ogromne uwodzicielskie bądź z racji idealizacji modelu, bądź przeceniania własnych sił. Emocjonalna jednak potęga obu tych czynników jest prawie niezwykła. Przy powołaniu dzieje się to samo, co przy wynalazczej myśli: następuje olśnienie i zafascynowanie wyczutym intuicyjnie projektem. Koncentruje się na nim tak silnie cała świadomość, że nie tylko elementy myślowe wchodzi w stadium najwyższej aktywności, lecz wszystkie zasoby i mechanizmy psychiczne zostają poruszone i wciągnięte do akcji, nie wyłączając dynamizmów popędowych i podświadomych. Zaczyna się tajemniczy proces, zwany przez psychologów inkubacją pomysłu. Jaki jest jego przebieg?

Sam intelekt nie ma jeszcze gotowego projektu, a wydaje się również, że nie dysponuje nawet dostateczną ilością treściowych ele-

mentów, z których mógłby skonstruować nowy plan. Jeden tylko rodzaj przeżycia nurtuje umysł: ogólne przeczucie, że „coś” nowego musi tu gdzieś się kryć. Pod ręką ma jedynie szereg hipotez, których szanse urzeczywistnienia są właściwie jednakowo prawdopodobne. Wykryształizowanie się zaś którejs z nich w zwycięski projekt może się dokonać dopiero w trakcie fermentacji wszystkich zasobów psychicznych. Psychologowie przypuszczają, że wtedy dokonuje się w głębi człowieka rodzaj poszukiwania podobnych elementów i zestawiania ich ze sobą celem sprawdzenia stopnia ich odpowiedniości do szukanego modelu. W toku tej właśnie tajemniczej pracy, ogarniającej wszystkie poziomy psychicznego życia, kojarzą się ze sobą, na mocy wewnętrznego pokrewieństwa, całkiem nowe związki i zespoły treściowe, bez wyraźniejszej przewagi któregoś z nich. Zdaniem psychologów twórczości stan ten ma charakter inkubacji nowego pomysłu. Może on przebiegać z różną intensywnością i trwać dowolnie długo. Kres jemu kładzie zjawienie się natchnienia czyli twórczej inspiracji. Nikt go świadomie jednak wywołać nie może. Przygotowuje mu jedynie drogę wewnętrzną praca psychiki przez odpowiednie studia i koncentrację świadomości na określonym odcinku zagadnień. Gdy umysł jest już zmęczony długim poszukiwaniem względnie intensywnością koncentracji, wtedy słabnie samokontrola świadomych procesów, dając tym samym możliwość przyjęcia do głosu mechanizmom podświadomym i automatycznym impulsom. Wtedy właśnie wystarczyć zewnętrzne wydarzenie, z reguły niezbyt silne, by zjawiła się inspiracja, jako tajemnicza iskra, która ołśniewa świadomość nowym wynalazkiem.

Analogicznie chyba dzieje się przy zjawieniu się myśli o powołaniu. Prowadzone dotąd życie człowieka nie zadowala, bo nie zaspokaja wielu jego potrzeb duchowych. Pierwszymi oznakami ucieczki od tego stanu są coraz żywsze i natarczywsze tęsknoty i pragnienia zmiany. Na drodze tych dążeń stają różne formy życia, które czymś pokrewnym przemawiają do człowieka. Nie jest to jednak to, o czym człowiek marzy. Poszukiwanie trwa dalej, a wewnętrzne napięcie się zwiększa. Zjawia się w końcu moment, kiedy musi nastąpić rozładowanie w celu samoobrony przed zupełnym wyczerpaniem. Wtedy wystarczy zjawienie się jakiegoś zewnętrznego wydarzenia, bardzo nieraz pospolitego, by spowodować zjawienie się inspiracji, która ołśniewa świadomość nową myślą i wewnętrznym przeświadczeniem, że to jest właśnie szukana droga. Jest to też chwila najbardziej odpowiednia dla interwencji łaski, która swoim tchnieniem przyczynia się do zwycięstwa idei, idącej po linii planów Bożych. Są to jednak czysto intuicyjne sugestie, oparte na analogii z powstaniem myśli wynalazczej. Do ich weryfikacji potrzebne by były szczegółowe i systematyczne badania.

PSYCHOLOGICZNA CHARAKTERYSTYKA POWOŁANIA

Na zakończenie chciałbym się pokusić o pewien rodzaj syntetycznego zebrania głównych funkcji psychologicznych powołania, choć nie jest to zadanie łatwe. Rola powołania jest jednym z podstawowych motorów kształtowania się życiowej postawy człowieka. Można by je przyrównać do duchowego kręgosłupa lub moralnego pionu, przenikającego zawodowe zajęcia i obowiązki stanu i stapiającego je w jeden duchowy monolit. Formy urzeczywistniania tej funkcji mogą być różne. Jako myśl przewodnia może powołanie po prostu wybiegać przed człowieka i przypominać mu życiowy ideał. W innych wypadkach może stać się motorem ożywiającym aktywność i przełamującym naturalną ociężałość. Kiedy indziej może budzić niewyczerpaną inicjatywę i ducha przedsiębiorczości, gdy człowiek zdaje się być przywalony monotonią zawodowych zajęć. Najbardziej jednak niezastąpiona rola przypada powołaniu w dziedzinie motywacji. Dzięki jej działaniu ludzie bez trudności podejmują się takich zajęć i prac, które im nie przynoszą nieraz żadnych korzyści materialnych, ani nie budzą uznania otoczenia. Matka czy pani domu, pielęgniarka czy lekarz, poeta czy artysta choć nie powiększają swą pracą fortuny i nie zbierają oklasków, mimo to są pełni zadowolenia i szczęścia na samą myśl o wypełnieniu swego powołania.

Inny, wielki plus powołania — to subiektywna pewność, że się nie jest zagubionym w świecie; wprost przeciwnie, ma się pewność, iż się jest potrzebnym, pożytecznym, co ogromnie ułatwia człowiekowi dopatrzenie się sensu własnego życia i racji swego istnienia. Jednym przecie z najprzykrzejszych i najbardziej koszmarnych stanów świadomości jest właśnie samopoczucie bycia nikomu nie potrzebnym, niby nie chciane dziecko w rodzinie. Tego rodzaju duchowa bezdomność, życiowe bękartstwo — jak to określa Sartre — i psychiczne sieroctwo jest jednym z najcięższych doświadczeń losu, wytrącającym człowiekowi grunt spod nóg i nadzieję z serca. Tymczasem świadomość powołania zapobiega temu duchowemu nieszczęściu, dając w ręce określona rolę i budząc poczucie osobistej wartości i społecznej potrzeby.

Powołanie jednak musi być zawsze rozumiane jako swoistego rodzaju misja życiowa i służba wartościom duchowym, a nie materialnym zyskom czy dogadaniu sobie. Dlatego gromadzenia bogactw, ujarzmiania ludzi czy snobistycznych dziwactw nikt nie określa nazwą powołania, choćby budziły one podziw rozmiarami poświęceń czy namacalnymi efektami. Natomiast wyzwalanie ludzi z nędzy, cierpień i niedoli, uszlachetnianie obyczajów czy ulepszanie warunków życia uznaje się powszechnie za autentyczne oznaki powołania.

Drugim znamieniem powołania — to altruizm. Nie należy tego

rozumieć jakoby każdy musiał być zaraz zapalonym aktywistą, lecz chodzi tu o wewnętrzne przeświadczenie, iż swoim życiem i sumieniem w pracy na swój sposób służę drugim. Tu nie chodzi również o doraźne korzyści materialne czy usługowe, lecz o świadomość, że zaangażowaniem się, poświęceniem i sumiennym wykonywaniem swoich obowiązków zawodowych przyczyniam się do wzmocnienia albo i powiększenia dobra w świecie, które przecież jest podtrzymywane i pomnażane każdym dobrym czynem poszczególnych jednostek ludzkich.

Nie ma dla świadomości ludzkiej bardziej fundamentalnej prawdy nad przekonanie, że łańcuch dobra czy zła opasuje każde życie i świat cały, a jego ogniwa albo wzmacniają się, albo wiotczą i rwą się w zależności od moralnej jakości zarówno poszczególnych czynów, jak życia jednostek i całej ludzkości. Przyjęcie życia jako powołania i pełnienie go z przeświadczeniem o życiowej misji, czyni z ludzkiego losu wielką sprawę w królestwie dobra, bo każdym czynem rąk i aktem serca wzmacnia więź dobra na ziemi i podnosi poziom szczęścia ludzkości. Wszak taka już jest konstelacja duchowa świata, że podnosi się w nim lub opada poziom dobra lub zła w zależności od tego, jakimi są ludzie na co dzień. Przed powołaniem zaś trudno postawić wznioślejszą rolę nad przemianę najbardziej pospolitych czynności życia w służbę dobru.

Apoloniusz Żynel OFM Conv.

JEAN GUITTON

METODA PARALELI

Pierwszą paralelą, którą — jak wszyscy ludzie — uczyniłem zaraz po przyjsciu na ten świat była paralela nasuwająca się duchowi ucieleśnionemu z chwilą, kiedy budzi się w nim świadomość siebie, a być może jeszcze przedtem: paralela dwóch form czułości zwróconej ku niemu, paralela ojca i matki. „A więc jest w tożsamości różnica! Więc są dwie odmiany opieki, łajania, uśmiechu!” Płeć wprowadza odmiennosc w sam srodek niepodważalnego podobienstwa. Różnica dwojga bratnich jestestw — jakaż to głęboka tajemnica, której nie dziwi się nikt, jakby powtarzał durne lata niemowlęstwa. I to mnie tak zdumiewa.

Do tej podstawowej różnicy dołączyła się wkrótce druga: różnica w sposobach bycia ojca i matki. Opisałem ją niegdyś w dziełku poświęconemu memu wychowaniu: *Une mère dans sa vallée*. Ograniczę się tutaj do wskazania jej znaczenia filozoficznego.

Rodzice moi należeli do tego samego środowiska społecznego, mieli tę samą kulturę, te same ludzkie ideały, tę samą wiarę religijną; ale obie strony, jakby to Marcel Proust powiedział, niczym nie przypominały siebie. „Były to dwa odrębne sposoby — pisałem — posiadania tych samych przekonań. Ta sama inteligencja mogła więc przejawiać się w odmiennej atmosferze. To samo słowo płynące z dwu różnych ust mogło mieć dwa na pozór przeciwne znaczenia. To samo uczucie tak różne oddźwięki, wibracje, echa!” To niezwykle doświadczenie dokonane przeze mnie bardzo wcześnie, napełniło mnie pewnością prawie niekomunikowalną, że barwa, naświetlenie, odcień mają w poznaniu największą wagę dla uchwycenia istoty, i to zarówno w przypadku osoby, jak rzeczy. Słowem, sposób bycia jest w poznaniu o wiele ważniejszy niż byt, ponieważ byt nigdy nie jest niezróżnicowany, jest wcielony w modus, jakby powiedział Spinoza.

Miałem także poczucie, że jestestwa chodzą często parami, że natura czy też stwórca natur woli tworzyć jestestwa spokrewnione przez podobienstwo lub kontrast, jak gdyby magia tego świata związana była z różnicą dwóch rzeczy tożsamych ze sobą. Wiadomość, że wiele gwiazd to gwiazdy podwójne, nie zdziwiła mnie; wydało mi się to symbolem wszelkiego stworzenia, aktualnego lub możliwego.

Te niejasne intuicje miały kierować mną później, kiedy uprawiałem filozofię, kiedy w szczególności szukałem punktów zaczepienia dla swoich myśli czy też, jak to się mówi, t e m a t u rozprawy doktorskiej. Coś wówczas skłoniło mnie do wskrzeszenia starego i zapomnianego gatunku paraleli. Zawdzięczam to pewnej okoliczności (znowu okoliczności rodzinnej). Mój pradziad napisał ongiś memoriał *Pascal et Leibniz*, ogłoszony pośród prac pewnej prowincjonalnej akademii. Przypomniawszy dziesiątki tego rodzaju prób związanych z Arystotelesem i Platonem, Demostenesem i Cyncerem, Wergiliuszem i Racinem, p. Ancelot dodawał, że „skrupulatnie przeprowadzone paralele są nie tylko prawdziwym ćwiczeniem stylu i że ten typ rozmyślań może być źródłem — prócz bezpośredniego światła, danego przez samo badanie — światła odbitego, rzucanego na siebie przez dwa zestawione ze sobą przedmioty”. I mnie wydaje się, że należałoby, po oczyszczeniu z retoryki, przywrócić do łask uprawianą od tak dawna paralelę, aby można było z całą uwagą przyjrzeć się owym głębokim różnicom, które znamionują podobne do siebie jestestwa.

Oto powód, dło którego w wieku dwudziestu trzech lat mając wybrać temat rozprawy doktorskiej postanowiłem porównać Plotyna ze św. Augustynem, co zabrało mi, nieomal dzień po dniu, dziesięć lat życia. Ma się rozumieć, podejmowałem wiele innych możliwych paralel i gdybym rozporządzał niejednym jeszcze życiem, zapełniłbym tym rodzajem studiów półki biblioteczne. W każdym razie zalecałem je swoim studentom. Dzięki wiedzy, którą przynosi życie, zdobyłem po drodze pogląd na filozoficzną wagę paraleli: chciałbym wyłożyć go w tym dziełku.

Otóż paralela dwóch duchów pozwala przede wszystkim rozróżnić rozmaite szczeble przyłączania się.

PARALELA, NARZĘDZIE ANALIZY DUCHA LUDZKIEGO

Sąd, wiara, samopoznanie nie są aktami prostymi. Duch ucieleśniony nie poznaje siebie bezpośrednio, ale przez zasłonę, na którą siebie rzutuje. Toteż, jeśli promień wewnętrznego światła musi przeniknąć wiele nakładających się na siebie płaszczyzn, zanim ulegnie skupieniu, przeto powierzchowna, używana do interpretowania myśli (cudzych lub własnych) metoda jest nieadekwatna. Trzeba widzieć d o g ł ę b n i e operację sądu. Trzeba ukazać, jak duch rzutuje siebie na różne płaszczyzny.

Zastosowałem te zapatrywania i metody do drażliwego problemu, który został postawiony przez Pierre Alfarica w jego rozprawie doktorskiej *L'Evolution de saint Augustin*; w istocie sprowadzał się

on do pytania, czy św. Augustyn nawrócił się na platonizm czy na chrześcijaństwo. W późniejszych czasach Pierre Courcelle i André Mandouze wznowili ten dawny spór posługując się metodami filologicznymi o niezwyklej ścisłości. Podług mnie jednakże zasada rozwiązania była prosta: kiedy św. Augustyn nawrócił się na wiarę katolicką, nadal miał mentalność platończyka (a nawet, co jest bardziej ważne, mentalność manichejczyka); żeby się posłużyć słowami św. Pawła, nie „wyzbył się ich” w jednej chwili i można zastanawiać się, czy kiedykolwiek zdał sobie sprawę ze swego utajonego manicheizmu.

Płodność tego podejścia do przypadku św. Augustyna (tak ważnego dla życia Kościoła zachodniego) utwierdziła mnie w mych poglądach na płaszczyzny i szczeble przyłączania się.

Najogólniej biorąc, przed zbadaniem logicznej treści sądu, definicji lub świadectwa należy odróżnić to, co jest tam rzeczywiście stwierdzone (to, do czego miano się przyłączyć), od tego, co jest odbiciem „mentalności” lub skutkiem wywołanym przez mowę i jej metafory. Jest to robota misterna. Jest myśl uwięziona, są również zarodki myśli w płaszczyźnie mentalności. Zdarza się też, że mając tę samą mentalność co przeciwnik trudno jest nam rozwikłać to, co nas dzieli i sobie przeciwstawia. Atoli wówczas upływ czasu dostarcza potrzebnego światła, ponieważ rozdział ducha i mentalności — niemożliwy do przeprowadzenia w jednej i tej samej chwili — może nastąpić w trakcie analizy retrospektywnej. Toteż tylko starzec i historyk mają ten przywilej, że spojrzawszy za siebie dostrzegają, co b y ł o mentalnością.

Krytyka, którą uprawiałem w wielu studiach poświęconych religii, opiera się na tych rozróżnieniach.

Są one niezbędne do rozumienia religii, w której objawienie jest historyczne, a głos Boży rozlega się za pośrednictwem narzędzi ludzkich (które tak jak każdy narząd stanowią jednocześnie pomoc i przeszkodę). Staje się to całkiem oczywiste przy próbie pojęcia religii żydowskiej, najogólniej zaś biorąc zrozumienia świętej księgi, „natchnionego” Pisma. Jednakże świadectwa odnoszące się do Jezusa, by nie mówić o Jego osobie, wymagają również krytyki sięgającej do głębi. Następnie wszelki problem stawiany egzegetom przez eschatologiczne względy rodzącego się chrześcijaństwa może znaleźć objaśnienie w rozróżnieniu mentalności i ducha. Wydaje mi się, że zalecane przeze mnie rozróżnienie mieści w sobie całą prawdę głośnej metody „demitologizacji” stosowanej przez R. Bultmanna, ale bez właściwych jej niedogodności.

Dodam, że nie można interpretować aktów soborowych nie starając się określić zawsze ograniczonego sensu ich definicji, co wymaga znajomości środowiska i mentalności. Nie sędzę, aby ta metoda,

zgodna z naturą ducha ludzkiego jak również z boską pedagogią, osiągnęła dziś wszystkie pożądane zastosowania.

DUCH, MOWA, MENTALNOŚĆ

Ażeby być zrozumiałym, chciałbym określić bardziej zwięźle, jak pojmuję owe trzy terminy: *duch, mowa, mentalność*.¹

Jeżeli *duchem* dokryny nazywa się nowe przesłanie, które wielka myśl przynosi światu, to nietrudno zauważyć, że *duch* nigdy nie przejawia się w stanie czystym. Dla własnego dokonania musi on, jak twierdzę, rzutować siebie na płaszczyzny myślenia, które przed nim istnieją i go odmieniają.

Pierwszą, najbardziej rzucającą się w oczy, z tych płaszczyzn jest płaszczyzna *mowy*. Mówiąc zaś o mowie nie mam na myśli wyłącznie słownika, lecz całą tę materię, która poprzedza myślenie i jest dlań pobudzeniem, pomocą i przedłużeniem, jakkolwiek pozostaje czymś zupełnie obcym wobec niego. A więc gatunki literackie lub dydaktyczne, klasyczne przykłady, cytaty, maksymy, metafory i codzienne mity, słowem to wszystko, co daje Szkoła. Owe rodzaje nie są zresztą tylko samą szatą, narzucają one duchowi już pewne skłonności i nawyki. Nie jest rzeczą obojętną wyrażanie własnej myśli w postaci monologu, wyznania, wykładu lub dialogu, kazania, diatryby. Wybierając gatunek uznaliśmy już swoich mistrzów: wiążemy się z pewną tradycją, budzimy w sobie i w czytelniku pewne wspomnienia, dobieramy sobie towarzystwo. Należałoby również uwzględnić w *mowie* potoczne podziały oraz wszystko *topoi* wypowiedzi. Dziedzina, w którą się zapuszcza kilof, nie jest ziemią nieznaną, którą może opisywać i opatrywać nazwami wedle własnego upodobania. Przed nim ustalono podziały i dokonano rozróżnień, a opozycje pojęciowe stały się już klasycznymi przeciwstawieniami. Każdy nowator próbuje rozsadzić układy, które wydają się mu sztuczne: wyodrębnia sąsiadujące ze sobą pojęcia, które mieszano dotąd ze sobą. W końcu jednak udaje mu się ukuć nowe wyrażenia, które, jeśli będą miały szczęście, niewolić będą jego następców.

Rzeczą pouczającą byłoby pokazać, dzięki jakim zabiegom filozofowie potrafili wyminąć te przeszkody. Niechaj zadowolili nas zwrócenie tutaj uwagi na to, że rozmaite rozstrzygnięcia sprowadzają się do dwóch typów. Niektórzy uniknęli niebezpieczeństwa wykorzystując najbardziej różnorodne gatunki literackie, jak gdyby chcieli dać przez tę zmienność do zrozumienia, że ich myślenie nie było nigdy niewolnikiem form własnych. Jest to przypadek Platona,

¹ Niniejszy ustęp o *duchu, mowie i mentalności* występował w mej rozprawie doktorskiej. Napisany został w 1933 roku.

a także św. Augustyna. Jeśli to prawda, że wielka sztuka polega na przekazaniu najrozmaitszymi lecz zupełnie zwyczajnymi środkami niewysławialnej intuicji, jest wówczas rzeczą zrozumiałą, że zbieżność podobnych metod może być tylko dziełem przypadku i to w tych nielicznych chwilach, w których natura artystę złączyła z myślącym. Najczęściej, filozof układa swoją mowę w sposób mniej bohaterski. Naśladował technika, nie artystę. Nie potrafiąc dostosować się do języka potocznego, stworzył język na własny użytek. W ten sposób tworzyły się systemy.

Platon umiał pokonać toporność mowy i wyrażać siebie mówiąc nieraz wszystkimi językami. Spinoza postępował odwrotnie, jego bezosobowy wywód był odwzorowaniem wywodu geometrycznego. Między tymi skrajnymi, lecz równie uprawnionymi rozwiązaniami istnieje oczywiście wiele dróg możliwych. W zależności od tego, czy dany myśliciel zadawała się oddziaływaniem doraźnym, czy też udziela się w kręgu wtajemniczonych, skłania się ku temu lub innemu kierunkowi. Plotyn ma swą tajemnicę. Odrywa niekiedy mowę od jej naturalnej funkcji i posługuje się wyrazami jak nutami muzycznymi, które splatane ze sobą są zdolne oddać rzeczy niewypowiedziane. A jednak słowa pozostają słowami uczonego; jego język jest językiem technicznym a porządek porządkiem systematycznym. I to był zakład. Kładąc wszystko na los szczęścia nie zaprzestał kontrolować własnych słów, nie zatracił idei swojego systemu. I choć właściwy mu sposób wypowiedzania się jest wprawdzie chropowaty, to jednak trzeba przyznać, że stanowi dosyć szczęśliwe rozwiązanie problemu ekspresji, ponieważ respektuje porywy duszy bez szkody dla zwartości myślenia.

Atoli przeszkody, na jakie w mowie myśl natrafia, jakkolwiek byłyby kłopotliwe, są wszakże uchwytnie i, jak widzieliśmy, przy pewnej zręczności można je przewyciężyć. Zgoła inaczej jest z tym wewnętrznym oporem, który stawia duchowi **m e n t a l n o ś ć**.

Mianem tym opatrujemy myśli poprzedzające myślenie, to myślowe podłoże, w które najbardziej osobiste zapatrywanie musi koniecznie zapuścić korzenie, ową wrodzoną tablicę kategorii i wartości, słowem — całokształt tych utajonych zapożyczeń, które narzucone zostały nam przez środowisko i które rządzą naszymi sądami. Zasady takie są trudne do wykrycia. Albowiem nie są nigdy wyrażane inaczej jak ukradkiem. A ponieważ nie są nigdy przedmiotem wyznania, nie są przez to również przedmiotem dyskusji między szkołami i często strony przeciwne na równi je przyjmują, zawdzięczając temu swoje pokrewieństwo. Taką zasadą była dla przykładu u Hellenów idea czasu cyklicznego i przyczynowości kołowej. U Hebrajczyków pełniła jej rolę negacja przyczyn wtórnych, prowadząca do przypisywania Bogu zaślepienia bezbożników; w cza-

sach nowożytnych staje się taką zasadą nieokreślona „ewolucja”, która przejmuje na siebie obowiązki jednocześnie przyczynowości i celowości. Jednakże mentalność nie ogranicza się do osaczenia ducha swoimi postulatami dalekimi od jednoznaczności. Idee zmiany, czasu, miejsca, ruchu, przyczynowości, istnienia a nawet b y t u, jakkolwiek dają się tymi samymi terminami zawsze logicznie określić, nigdy nie są pojmowane na tę samą modłę: zależnie od szkół i epok nabierają najrozmaitszych odcieni. Naprawdę uprzytamniamy je sobie zazwyczaj tylko przypadkiem, oraz gdy porównujemy na przykład dwóch myślicieli, którzy mówiąc tym samym językiem wcale siebie nie rozumieją.

Jeśli tak jest istotnie, można się łatwo domyślić, jak cennym byłoby wyodrębnienie u jakiegoś autora — pomiędzy tym, co bierze się z jego języka, a tym, co łączy się z jego mentalnością — tego, co pochodzi od jego ducha. Wszystko jednak podlega oddziaływaniu wszystkiego i przeprowadzenie podziałów w takiej mieszance jest rzeczą równie delikatną jak ustalenie ostatecznych intencji uczynków.

Otóż, dla dokonania tego nieodzownego podziału między odrębnymi płaszczyznami, właściwą i skuteczną drogą jest paralelne porównanie dwóch wielkich umysłów. W przypadku, gdy obaj geniusze używają tych samych wyrazów, przejawiają te same myśli, porównanie zmusza do uwzględnienia, jak owe słowa i myśli przełamują się w odmiennych mentalnościach. I na odwrót, w przypadku, gdy pokrewni sobie geniusze, stawiający sobie te same cele, korzystają z odmiennych środków wyrazu, każe ono się przyjrzeć, czy nie chcą powiedzieć tego samego w dwóch różnych językach.

Mentalność, którą dzieli dany autor z innymi, przejawia się poprzez pewne znaki negatywne stanowiące to, co można by nazwać odwrotną stroną myślenia: poprzez przemilczenia, wahania, z góry powzięte postanowienia, niechęci, pod których wpływem pozostaje zarówno sam duch jak jego przekonania. Te mroczne strony myślenia pozwalają próbować objąć rachunkiem to wszystko, co stawia opór, bez czego rachunek sił pozostawałby zawsze niepełny, pozwalają poznać niepewność, wahanie i skruchę myśli, ułożyć tę tablicę przesądów, która nadaje cały sens tablicy sądów.

Nic pod tym względem nie jest tak pouczające jak badanie nieporozumień. Tych irytujących konfliktów między osobami, które mogłyby tak łatwo się porozumieć ze sobą, gdyby nie wprowadzały się wzajemnie w błąd co do sensu i zakresu przeciwstawnych sobie argumentów. A skoro istotą omyłki, jak Pascal powiedział, jest jej nieznamość, zgłębienie jej dostarcza nam niezawodnego środka do zbadania tych myśli, które pozostają przez myślenie niepoznane. Wystarczy dla przykładu ogarnąć rozróżnienia pojawiające się między obra-

zem, który tworzy sobie jeden z filozofów o systemie swego przeciwnika, a ideą tego systemu tkwiącą w myśli jego twórcy. Albo znowu wziąć pod uwagę istniejący w tym samym duchu rozdzźwięk między jego głębokimi ideami a wyrazem, który je zdradza.

We wszystkich tych przypadkach trzeba dokonywać porównań.

Porównanie może się wydać operacją niezwykle prostą. Jak gdyby chodziło o sporządzenie dyptyku, objawiającego już przy pierwszym rzucie oka, zarówno rzeczy niepowtarzalne, jak wspólne. W ten sposób właśnie wyjaśniano niegdyś mechanizm sądu stwierdzającego podobieństwo. Przyjawszy nawet, że ta alchemia była możliwa, byłaby jedynie pomocną przy kofrontowaniu tekstów; my tymczasem pragniemy poznać umysły. Paralele są środkiem, nie celem. W naszym odczuciu porównywać to podążać jednocześnie dwiema drogami, dostrzegać obie prawdy naraz, aby móc lepiej odróżnić cechy charakterystyczne każdej z nich z osobna; to ogarniać wewnętrzną odległość, rozdzielającą często dwie formy pokrewnej myśli, które zrazu wydają się tożsame; to wziąć sobie za podstawę podobieństwo, trzymać się jego dopóty, dopóki nie odkryje się różnicy znamionującej niesprowadzalną do niczego przeciwstawność — albo, wprost przeciwnie, zatrzymać się nad różnicą i badać ją tak długo, aż się spostrzeże jej całkowitą przypadkowość oraz przesłonięte przez nią pokrewieństwo metod. Wolno sądzić, że tego rodzaju porównanie nie może nigdy okazać się częściowe. Nie pomijałoby niczego. Polegałoby w rzeczy samej na wymianie, na oscylowaniu, do którego sposobnością byłyby terminy i doktryny, między dwoma umysłami i zachowującym przy badaniu jednego pamięć o drugim, rzutuującym idee stworzone przez jednego na myśl drugiego, ażeby tam pochwytać ich obraz lub ich karykaturę — a wszystko to w końcu po to, by dzięki o d b i c i u, dzięki prawdziwej r e f l e k s j i dostrzec to, co jest własnością każdego.

Idąc w ten sposób od porównania do porównania można by w pewnej mierze wyodrębnić to, co odpowiednio jest dziełem wpływów i oryginalności; udałoby się być może pod postacią residuum niewyraźnego a istotnego uchwycić to, czym jest d u c h. Ani bowiem idee pierwotne, ani istotne wpływy nie mogą być bezpośrednio dostępne nawet przy naszych metodach: pierwsze są przyczynami a nie skutkami, zaś drugie, gdy są skuteczne i mają naprawdę naturę duchową, oddziałują nie drogą zapożyczenia lub nacisku, ale dzięki czemuś w rodzaju pobudzenia — są natchnieniem, wsparciem niewyczuwalnym, dopomagającym poszukującemu dojść do pełnej harmonii ze sobą samym. Osiągamy tutaj dokładnie punkt, w którym zamierają i krytyka, i historia: ducha jedynie duch może uchwycić.

Ideałem byłoby znaleźć dwóch niemal współczesnych sobie myślicieli, którzy mówiliby prawie tym samym językiem, którzy by-

liby na tyle do siebie podobni, aby pojawiała się niekiedy zupełna między nimi zbieżność, i na tyle od siebie różni, aby można było przeciwstawić ich sobie. Dobrze byłoby, gdyby byli to autorzy sobie znani, lub żeby przynajmniej jeden z nich był czy też zdawał się być pod wpływem drugiego. Gdyby ten ostatni z kolei przeciwstawił się swojemu mistrzowi, znajdowałibyśmy się w wymarzonych warunkach. A gdyby trafem ów uczeń uznał za stosowne wprowadzić nas w swoją historię, świadectwo to byłoby nader cennym dokumentem dla uchwycenia sposobu i granic, w jakich wpływ ten się przejawiał. Wypadek taki powinien zachodzić dość rzadko. Zdarzył się on jednak przynajmniej raz, przy nawróceniu się św. Augustyna na religię dzieciństwa za pośrednictwem pism platońskich. To właśnie skłoniło mnie u progu mego życia do obrania tego tematu.

Porównując ze sobą myśl Plotyna i myśl św. Augustyna uległem przeświadczeniu, że to, co ich przeciwstawiało sobie, nie mogło się sprowadzać do przeciwstawności dwóch temperamentów, dwóch tradycji, ani nawet dwóch cywilizacji. Sięgało to o wiele głębszych pokładów. Znalazłem się oto w miejscu, w którym metafizyka zachodnia, całkiem blisko swego źródła, rozdziela się na dwa rozchodzące się nurty.

Tak oto metoda paraleli pozwala wyodrębnić to, co każdy z duchów chciał naprawdę powiedzieć. Odgadujemy już doniosłość tego rodzaju dociekania. Jest ono rozjaśnieniem wnętrza. Dzięki niemu jestestwo objawia się sobie samemu.

PARALELA, NARZĘDZIE POMOCNE W POSZUKIWANIU PRAWDY

Trzeba jednak posunąć się o wiele dalej. Metoda paraleli ma znaczenie nie tylko metodologiczne, lecz także ontologiczne. Jest ona pomocna w poszukiwaniu prawdy dzięki odwoływaniu się do historii umysłów, a ściślej dzięki konfrontacji dwóch wybitnych umysłów.

Paralela, jeśli ma być filozoficznie owocna, musi być czymś więcej niż czystym opisem i prowadzić do osądu, heroicznego i zwykle zarazem aktu inteligencji. Zapewne to moje psychologiczne i by tak rzec literackie powołanie skłoniło mnie do porównywania umysłów. Powodowany ciekawością zająłem się analizą ducha ludzkiego próbując sprawdzić tezę Saint-Beuve'a, wedle której istniałyby typy myślenia, duchowe rodziny. Wydawało mi się, że gdyby udało się scharakteryzować niektóre spośród tych typów, nikt nie starałby się tropić przedwczesnych zgodności, ani nie dziwiłby się tak bardzo rozbieżnościom. Ale w moich projektach nie leżało ograniczanie się do opisu, do katalogowania, co robi Saint-Beuve

w dziedzinie literatury, o co z kolei mógłby się również pokusić w odniesieniu do filozofów historyk. Poszukiwałem prawdy ponad historią.

U Pascala znalazłem myśl, że historia porównawcza myślenia jest drogą pozwalającą dotrzeć do „prawdy istotnej”.² W *Rozmowie z Panem de Saci* powiedział bowiem, że „miło nam, gdy dostrzegamy w naturze chęć ukazania Boga we wszystkich jej tworach, na których niekiedy można naprawdę dojrzeć to piętno, ponieważ te twory są Jego obrazami. O ileż jednak bardziej przystoi uczyć w tworach umysłów ludzkich usiłowania, jakie czynią, pragnąc osiągnąć bodaj podobieństwo wartości najgłówniejszej, nawet wówczas, gdy od niej uciekają. Godzi się też zbadać, w czym się do niej zbliżają, a w czym błędzą, co starałem się uczynić w mej przedmowie”.³ Emile Boutroux w swym studium o Pascalu poczynił uwagę, że choć nie podzielał poglądów Pascala, przyjemność sprawiło mu przedstawienie jego inteligencji i duszy. „Wydaje się wszakże — dodawał zaraz — że ci, których nazywa się wielkimi ludźmi, powinni być zaliczeni do nietypowych przypadków, o ile twory ich geniuszu są pozbawione rzeczywistej wartości. Czyż podziw, jakim pochlebiamy sobie ich obdarzyć, nie nakłada na nas obowiązku przede wszystkim poszukiwania w ich pismach śladu wyciśniętego przez prawdę wieczystą, którą zamierzali ustalić i nam przekazać?”

Studia, które napisałem, aczkolwiek czerpią materię z historii filozofii, wychodzą poza historię. Miałyby one dzięki porównywaniu wydobyć ducha danego filozofa z jego doraźnego przybrania narzucanego wcieleniem historycznym, a następnie dotrzeć, ponad duchem, do jego prawdy.

Dopomogłoby to niewątpliwie w przygotowaniu owej wiecznej filozofii, która poszukuje nie tego, przez co myśli się różnią, lecz tego, co jest naprawdę im wspólne i co jest jedynym naszym pożywieniem.

Tym, którzy pragną uniknąć sceptycyzmu, nasuwało się często pytanie, czy istnieje w filozofii coś niezmiennego, jakiś zasób, jakaś suma dopełniającego się światła w tej mierze, w jakiej nasze zdobyte poznawcze wzrastają lub się pogłębiają, albo wprost przeciwnie, czy skazani jesteśmy na oglądanie myśli zawsze przeciwstawiających się sobie oraz umysłów nie mających innego wyjścia, jak sprowadzanie filozofii do historii filozofii.

² Niechże mi wolno będzie wyróżnić w tym miejscu czterotomową *Histoire de la Pensée* (wyd. Flammarion) Jacques Chevaliera, który był moim pierwszym nauczycielem i przyjacielem. Nie widzę innego dzieła, które mogłoby się równać z nim od względem erudycji i bystrości sądu. Wciąż jeszcze okrywa je niezastuzone milczenie.

³ Blaise Pascal, *Rozprawy i listy*, Warszawa 1962, PAX, s. 97

Słyszy się często deklarację i to z ust zarówno jej przeciwników jak zwolenników, że historia idei wykazuje namacalnie błędność dogmatyzmu, ponieważ poucza że wszystko ewoluuje. Trzeba zaiste przyznać, że dyscyplina ta uczy przede wszystkim ostrożności: ileż doktryn, których dowodu miał dostarczać rozum albo doświadczenie, stało się tylko ciekawostkami? Wiele poglądów, które ich twórcy uważali za oryginalne, odzwierciedlało jedynie to, co nazwalibyśmy przed chwilą mentalnością epoki. Historia pozwala dokonywać nam tego rozdziału w sposób całkiem pewny: psychologia Plotyna należy pod pewnymi względami wyłącznie do historii psychologii, podobnie wykładnia hexameronu u św. Augustyna, fizyka św. Tomasza lub wiry Kartezjusza. Historia może tu sobie poczynać dowoli; przedmiot jest martwy. Uwagi te, jakkolwiek byłyby jednak prawdziwe, nie wyczerpują problemu. Czyż nie można utrzymywać, iż istnieje jakiś zespół danych, jakiś zasób prawd wspólnych, jakaś w końcu mądrość, która się uściśla przy przekazywaniu? Dalecy od upatrywania w historii idei objawienia względności, bylibyśmy raczej skłonni sądzić na odwrót, że kierowana z rozwagą jest jedyną dyscyplina pozwalająca rozróżnić rzeczy niepewne od pewnych.

Historia myśli ludzkiej, zwłaszcza historia usiłowań geniusza metafizycznego, również jest rodzajem doświadczenia. Wyczuwał to Pascal w swoich rozważaniach o Epiktecie i Montaigne'u. Uważał, że wyróżniając w tle, poza poszczególnymi myślicielami, odwieczne typy myślenia i — by tak rzec — nacelowując je na jeden punkt, by metodą podwójnego nastawienia (uwzględniając zbieżności i odchylenia) uzyskać bardziej właściwy widok przedmiotu narzucającego się ludzkim dociekaniom. Tego właśnie próbowałem się podjąć w swych pismach. Uciekałem się do konfrontacji dwóch jestestw myślących, aby rozwikłać zaprzatające mnie problemy. A więc w paraleli P a s c a l i L e i b n i z problem ciągłości i nieciągłości, problem wolności i boskiej przedwiedzy oraz problem ekumenizmu.

W paraleli R e n a n i N e w m a n problem stawania i bytu, problem ewolucji religii, problem znaczenia dogmatów oraz problem Pisma i Tradycji.

W paraleli T e i l h a r d i B e r g s o n problem związków zachodzących między osobą a zbozem, człowiekiem a kosmosem, kobietą a mężczyzną, problem interpretacji chrześcijaństwa i zbawienia.

W paraleli C l a u d e l i H e i d e g g e r, problem znaczenia mowy, problem noetycznej wartości Poezji, problem związków Prawdy z Pięknem.

DWA RODZAJE PARARELI: PRZECIWIENSTWA I SPRZECZNOŚCI

Wśród paraleli należy rozróżniać dwa rodzaje w zależności od tego, czy chodzi o pararełę między duchami analogicznymi, podobnymi, w przypadkach zaś granicznych na pozór takimi samymi czy też odwrotnie — chodzi o porównanie duchów przeciwnych, których nic nie łączy ze sobą (przynajmniej pozornie). Odnajdujemy tutaj starożytne rozróżnienie Arystotelesa między przeciwnymi sobie a sprzecznymi ze sobą rzeczami. Przeciwieństwa, które można również zwać niekiedy dopełnieniami, mogą być oba naraz prawdziwe jako dwa odcienie czy dwie barwy bytu. Rzeczy sprzeczne nie mogą być razem prawdziwe, co jest niesłychanie ważne z punktu widzenia poszukiwania prawdziwości oraz metody, skoro bowiem w odniesieniu do jednego z członów dowiedziono, że jest fałszywy, wówczas niejako automatycznie możemy powiedzieć, że drugi człon jest prawdziwy, nawet jeżeli nie mamy jasnego poczucia oczywistości tego.

Posłużmy się przykładem: Platon i Arystoteles mogą być prawdziwi obaj, obaj dają się pogodzić dzięki wyjściu poza nich już to w kierunku Platona (jak to uczynił św. Augustyn), już to w kierunku Arystotelesa (co zrobił św. Tomasz). Atoli Platon z Demokrytem nie dają się już pogodzić ze sobą, tak samo jak św. Augustyn z Lukrecjuszem lub Pascal ze Spinozą czy Maurice Blondel z J. P. Sartrem.

W przytoczonych paralelach można odnaleźć i pierwszy i drugi rodzaj.

Paralela między Pascalem i Leibnizem należy do rodzaju duchów przeciwnych sobie i dopełniających siebie. Niewątpliwie w kilku punktach są nie do pogodzenia; wiąże się to z ambiwalencją, z niejednoznacznością Leibniza. Z punktu widzenia temperamentu, charakteru są to ludzie nieprzejednani i gdyby zetknęli się ze sobą osobiście, bez wątplenia niewielkie mieliby możliwości rozmowy: być może nie poznaliby się na sobie? Nie przeszkadza to w niczym, żeby dla kogoś, kto bada głębiej ich myśli, pomijając jej wcielenie w charakter psychiczny, Pascal i Leibniz mieli te same zamysły, te same dary i używali podobnych metod. W potrzebie można by nawet ich dostosować do siebie; i to pojednanie jest w moim poczuciu prawdziwą i głęboką metodą należącą do metafizyki, która bierze za podstawę historię. Całe średniowiecze żyło ideą pojednania Arystotelesa z Platonem, w szczególności w obrębie tomizmu.

Gdy różnica dzieląca dwa duchy jest raczej niewielka, przynajmniej na pierwszy rzut oka, tym większej wymaga to od nas subtelności i przenikliwości. Pascal i Leibniz przeciwstawiają się sobie jako istoty bliźniacze. Przeciwstawienia tego nie można wiązać z przeciwstawieniem „Boga Abrahama” i „Boga filozofów i uczo-

nych", ponieważ Leibniz należy do duchowej rasy Abrahama i Jezusa, tak jak Pascal. Wiele jest jednak sposobów złączenia się z jakąś myślą i z jakąś wiarą. Są nawet pewne sposoby powiedzenia nie, prowadzące do przyzwolenia oraz sposoby powiedzenia tak, doprowadzające przez wzgląd na wywiedzione z nich konsekwencje do zaprzeczenia tego, co zdawało się być przedmiotem zgody. W toku tego studium często będziemy zadawać sobie pytanie, czy Pascal i Leibniz są w ten sam sposób chrześcijanami.

Opozycje między podobnymi — przeciwnymi sobie są niezwykle owocne przy krytyce dogłębnej. Dzięki niej możemy określić ów element, który wyprzedza myślenie, będący wszakże czymś bardziej intymnym niż ono, *intimior intimo*, jak go często nazywałem zgodnie ze starym zwyczajem językowym, a więc *duchem*. Można bowiem żywić te same myśli w odmiennym duchu.

I można by rzec całkiem pewnie, że Claudel i Heidegger nie różnią się znowu ta bardzo od siebie, że pierwszy jest filozofem po części bezwiednie, drugi zaś poetą, który przede wszystkim ma się za metafizyka. Obaj obierają mowę za przedmiot swych działań, obu zajmują istoty.

Rzeczą płodną wydaje mi się rozpatrywanie tych samych wątków w odmiennych kontekstach, jak gdyby uległy załamaniu przechodząc przez filtr odmiennego pojmowania, które nadaje im inne znaczenie. Można by określić warunki, które winna spełniać tego rodzaju paralela, żeby być jeszcze bardziej płodna. Kiedy duchy, które są przedmiotem porównania, wybrane zostały spośród jestestw uprzywilejowanych, paralela ma szansę powiedzieć nam jeszcze więcej, ponieważ zwiększa podobieństwa i różnice; jakoż wolno podejrzewać, że oryginalność geniuszu jest o wiele większa niż oryginalność pospolitej inteligencji. A mimo to geniusze są mniej od siebie oddaleni niż zwykli ludzie.

Wszelako opozycje bezwzględne — jak ta, która przeciwstawia sobie Renana i Newmana — również mają pewną wartość, wartość tragiczną i wieczną, ponieważ pozwalają nam się zetknąć z opcjami radykalnymi, upartymi, milczącymi, które nadają życiu duchowemu dramatyczny wymiar. Bywają wypadki, kiedy niepojętym jest coś pośredniego między TAK a NIE, między WSZYSTKO a NIC i gdy w konsekwencji trzeba wybierać jednym aktem, w którym człowiek angażuje siebie całkowicie. Maurice Blondel wyśmienicie pokazał w *Action* ten pierwotny wybór, towarzyszący wszelkiemu aktowi myślenia, podobnie jak wszelkiej myśli o działaniu i sprawiający, że problem Boga tkwi na horyzoncie i w zarodku wszystkich systemów filozoficznych.

Z pewnością można w związku z owymi tragicznymi opcjami za-

dawać sobie pytanie, czy ten, kto zaprzecza, nie jest mimo pozorów utajonym sprzymierzeńcem tego, kto twierdzi; czy to, czemu przeczący zaprzecza, nie jest niezręcznym, prostackim, materialistycznym, nieścisłym, antropomorficznym wyrażeniem tajemnicy przerażającej nasze możliwości; czy zwłaszcza ateusz (na przykład Lukrecjusz lub Spinoza) nie jest duchem, który odrzuca Boga pospółstwa po to, by odnaleźć drogę wiodącą do prawdziwego Boga.

Można zadawać sobie pytanie, czy Renan, gdyby czytał Newmana, nie znalazłby u niego takiego rozumienia zmiany dziejowej, które tylko Hegel wówczas mógł mu podsunąć, czy Renan nie utracił wiary chrześcijańskiej wskutek tragicznego nieporozumienia filozoficznego. Tego rodzaju wyjaśnienie nie wyczerpuje jednak problemu, jaki tworzą podstawowe opcje, pozostawiając nietkniętym i to, że nie ma oczywistości ostatecznej, i to, że u podłoża myślenia tkwi wola, że wielka metafizyka zakłada akt wolności u swoich podstaw. Paralela duchów sobie przeciwnych i nieprzejednanych powinna zawsze towarzyszyć paraleli duchów zaledwie przeciwstawnych i dających się pogodzić w przypadkach krańcowych choćby przez zbieżność. Gdyby bowiem przyszło poprzestać na paralelach pokrewnych sobie duchów (Platona i Arystotelesa, Kartezjusza i Malebranche'a, Pascala i Leibniza, Hegla i Schellinga), można byłoby wówczas pomyśleć, że wszystkie myśli tworzą zgodny koncert i że można wszystko przyjmować i niczego nie odrzucać.

Jest to wszelako złudzenie, które nie może się ostać po natknięciu się na otchłanie. Tragiczny element istnienia łączy się z tym, że duchy są zmuszone do dokonywania rozstrzygających wyborów, co je oddziela od siebie, niemal tak, jak wiara powoduje wieczne rozdzielanie aniołów. Można oczywiście podejrzewać, że usprawiedliwia to rozdzielanie dwuznaczność pozorów, niejasność problemów, lenistwo umysłu, pułapki mowy, złożoność i zmowa okoliczności. Trzeba również uwzględniać namiętności, uporczywe obstawanie przy wcześniej zapadłych postanowieniach, nade wszystko słabość ducha ludzkiego, którą okazuje stając wobec tajemnicy, od której nie ma odwołania. Jeżeli tak jest istotnie, to można sądzić, że przeciwstawność duchów nie będzie wieczna, jak to przyjmuje teologia przy rozdzielaniu dobrych i złych aniołów. Z całego serca pragniemy, żeby przeciwstawności wynikłe ze sprzeczności znalazły swoje rozwiązanie w przeciwstawnościach odcieni, a nieprzemijalna Szkoła Ateńska była Szkołą rafaeliczną, pojednaną. Nie wystarczy jednak po temu sama zbieżność poglądów. Do tego są potrzebne nawrócenia, zerwania, przejście od n i e do t a k.

* Paralela Plotyna i św. Augustyna, napisana w 1933 r., zostanie ogłoszona w IV tomie *Oeuvres complètes* w 1971 r.

PARALELA I CZAS NIEDOCZESNY

Chciałbym na koniec poczynić kilka uwag na temat związku tej metody z przeżywaniem czasu, z rzeczywistością historii; albowiem wydaje mi się, że jeśli coś skłoniło mnie do paralizowania, to była to chęć wydostania się poza granice historii czystej.

Należy zauważyć, że używana przez mnie metoda paraleli należy o wiele bardziej do filozofii niż do historii. Historyk jako taki nie ma z niej nijakiego pożytku. Nie rozjaśnia ona istnienia, lecz istotę! Jest to analiza pozaczasowa, wszelako to właśnie temu pozadoczesnemu charakterowi zawdzięcza swoją doniosłość i wartość.

Ogólnie rzecz biorąc nie jest dla mnie takie ważne, czy duchy zestawiane i porównywane przeze mnie przebywały w tym samym czasie: nie obchodzi mnie, czy zetknęły się ze sobą w jakimś miejscu, czy spojrzały sobie w twarz. W rzeczywistości prawie zawsze wybór mój padał na duchy, które mogłyby się ujrzeć, poznać się, rozmawiać ze sobą. Tak też Leibniz był o krok od zawarcia znajomości z Pascalem, wiódł zaś nieprzerwany dialog z jego cieniem. Renan mógł dyskutować z doktorem Newmanem. A Heidegger mógł nawet odwiedzić Claudela! Jednakże spotkania te, gdyby się nawet odbyły, niewątpliwie „nie dałyby nic”, jak to określa dobrze nasz język. Geniusze powinni unikać spotkań, jeśli bowiem mają pokrewne natury, mogliby dać się zwieść podobieństwu, jeśli zaś mają zupełnie przeciwną naturę, wprowadzałyby ich w błąd różnica. Jakbż faktycznie unikają siebie wzajemnie lub nie wynoszą nic ze spotkania, które jest raczej zwykłym zetknięciem — jak to było w przypadku Bergsona i Teilharda de Chardin, którzy omijali siebie (z zachowaniem pełnej kurtuazji). Lwy nie odwiedzają się w swoich kryjówkach. Potrzeba wielkiej miłości, by Dominik z Franciszkiem mogli wymienić powitalny pocałunek. Paweł przybył na spotkanie z Piotrem, lecz był surowy wobec niego.

Jeżeli historia pozwala obcować ze sobą geniuszom, rozmawiają ze sobą nie więcej niż Kartezjusz z Pascalem, niż Leibniz, który naprawdę mówił ze Spinozą, lub Berkeley z Malebranchem, czy Bergson z Einsteinem. Przypomina to raczej skrzyżowanie dwóch kopii lub zetknięcie się dwóch płomieni. Profesor Mondor, który lubił zapoznawać ze sobą swoich przyjaciół, mógł śmiało podejmować u Lapérouse'a obiadem Alaina i Valéry'ego (lub doprowadzić do rozmowy Valéryego z Claudelem), nie pogłębiło to w niczym prawdziwego poznania tych duchów: ot, wymiana grzeczności, błyskotliwe zdania, iskry błyskające na powierzchni jestestw. Duchy naprawdę dojrzałe potrzebują niezakłóconej i uświęconej samotności. Ich prawdziwe spotkania są przeniesione do królestwa zmarłych, kiedy to będą — jak powiedział Chrystus — „podobni Aniołom”, bezpłciowe, pozba-

wione cielesnych szczątków, przemienione w „synów zmartwychwstania”.

Wybrałem jednak umysły żyjące w tej samej epoce i które mogły być prowadzić ze sobą rozmowy, jak to ma miejsce w platońskim dialogu. Było to ustępstwo na rzecz historii. Chciałem także zadośćuczynić swemu upodobaniu do tego, co historyczne i namacalne w istnieniu, co daje jego smak i tworzy jego miąższ. Postąpiłem tak również po to, by lepiej uwydatnić, jak to określiłem, różne szczeble przyłączenia się, rozdział ducha i mentalności. Nie przeszkadza to, by dogłębne porównanie duchów toczyło się poza doczesnością i w łonie, by tak rzec, pamięci boskiej.

Czas nie pochłania geniuszy. Wcielają się weń, żywią się nim; dzięki niemu się rozwijają i przechodzą do potomności. Ale siedziba ich znajduje się gdzie indziej: w wiekuiestej otchłani Mądrości stwórczej, w której — nim w pośpiechu zostaną wydane na świat lub same się w nim wyłonią — przebywają jako myśli Boże, pierwowzory. Po odbyciu doczesnej wędrówki (która zawsze nieco je umniejsza wskutek tego wszystkiego, co wnosi do niej materia, oporność i niejednoznaczność, słabość i upadki) przybywają znowu na „Poła Elizejskie”, do „Szkoły Ateńskiej”, do ojczyzny niebiańskiej „Dysputy Świętego Sakramentu”, czyli do państwa duchów, do „świętych obcowania”, do „wiekuiestego żywota”.

Pod maską oblicza uczłowiczzonego przez historię porównuję Typy, Perspektywy i Monady, porównuję sposoby myślenia. Ogólnie rzecz biorąc — porównuję Aniołów. Niekiedy są to Aniołowie jaśniejący równym blaskiem, lecz inaczej: w takim przypadku korzystam z podwójnego snopa anielskiego światła rzucanego na ten sam punkt. Niekiedy jednak, jak to się dzieje w paraleli Plotyna i św. Augustyna, Spinozy i Pascala, Renana i Newmana, pojawia się na moim niebie ciemny anioł, którego porównuję z aniołem uchodzącym w mych oczach za świetlistego anioła.

W ogólności paralele, które starałem się naszkicować, należą razem do dwóch światów, które dzielą byt między siebie: do świata istot i świata istnień. W świecie istot Renan, Newman, Plotyn, św. Augustyn są pierwowzorami — nietkniętymi przez lata i zmarszczki — które mogły być rzutowane w inną epokę niżli ich własna. Zostali atoli wcieleni w pewien moment historyczny; każdy z nich tkwił w pewnej mentalności, która spokrewniała go z innymi nawet przy krańcowej ich odmienności; stawiali sobie problemy, które nawiedzały ducha danej epoki, i to w terminach, w jakich problemy te były stawiane. W ten sposób Plotyn i św. Augustyn stają przed problemem zbawienia, który — jeśli jest w pewnym sensie wiecznym problemem — uzyskał w IV stuleciu szczególne zabarwienie i stał się problemem jedynym, streszczającym w sobie wszystkie

pozostałe. Pascal i Leibniz zastanawiali się nad matematyką nieskończoności i starali się wprowadzić chrześcijaństwo do nowonarodzonego świata wiedzy ścisłej i rachunku nieskończonościowego. Renan i Newman zderzają się z problemem, który narzuca stawianie oraz odkrycie ewolucji, i zadają sobie pytanie, czy Objawienie żydowskie i chrześcijańskie zmaleje wskutek odkrycia czasu dziejowego czy też wzrośnie. Są to wszystko problemy odwieczne i w pewnym sensie „angeliczne”, które zarazem dotyczą istoty bytu oraz stosunku łączącego tę istotę z duchem stworzonym. (...)

*

W każdej filozofii dostrzeżemy próbę takiego przedstawienia przyrody i ducha, które byłoby ważne dla wszystkich. Ponieważ trzeba tu wyznaczyć perspektywiczny punkt widzenia, a nikt nie może go wskazać, każdy wybiera go, a raczej znajduje w sobie; a skoro każdy perspektywiczny punkt widzenia prowadzi do wykluczenia wielu innych, przeto myśl zdobywa na ogół jedność tylko za cenę przeoczenia. Poszczególne filozofie wymagają najczęściej uzupełnienia i dlatego, kiedy pragnie się skorzystać przy myśleniu z historii myśli, trzeba najpierw utworzyć sobie coś w rodzaju „Szkoły Ateńskiej”, gdzie znani nam już filozofowie toczyliby rozmowy nie zgłębiając stanowiska innych i niekiedy tylko udzielając sobie odpowiedzi. Można wówczas zauważyć, że przeoczenia popełnione przez największych myślicieli na skutek jakby wzniesłego uporu mogłyby złożyć się w jeden zbiór, w którym niemal wszystkie prawdy znalazłyby miejsce dla siebie. Platon chciał przedstawić byt odmawiając przyrodzie rzeczywistości, Arystoteles zaś odmawiając woli bóstwu, Plotyn odmawiając substancji światu, Kartezjusz odmawiając rzeczywistości życiu, Spinoza odmawiając rzeczywistości wolności, Leibniz odmawiając rzeczywistości zła, Malebranche odmawiając rzeczywistości przyczynowości naturalnej, Kant odmawiając rzeczywistości rozumowi, Hegel odmawiając rzeczywistości przypadkowi pojawiającemu się w dziejach itd. Wydaje się, iż każdy z tych systemów ożywiła chęć zanegowania jakiegoś istotnego elementu, choćby miał to być jeden z warunków intuicji i chwały. Jak gdyby wysiłek filozofa polegał na przeskładaniu całego układu, który postanowił pozbawić mechanizmu zapewniającego funkcjonowanie! Być może jednak epoka systemów już minęła? Nigdy nie wiemy, w jakim momencie dochodzimy do dziejów powszechnych; zawsze można żywić nadzieję, że opuściliśmy stadium zarodkowe, by wejść w fazę bardziej organiczną, o ile wszelako dzieje nie stają w miejscu, a ludzkość nie umiera w wieku młodzieńczym jako genialne dziecko.

To dążenie do stworzenia „nowej” filozofii oraz tradycji, która by

od nas się zaczynała, byłyby niepojęte, gdyby po okresie obskurantyzmu lub dekadencji i w ślad za dość nieprawdopodobnymi odkryciami nie dostrzegano otwartej drogi dla myśli, drogi pozwalającej filozofowaniu pójść stopniowo do przodu, jak to się dzieje w matematyce i w innych naukach; to właśnie tłumaczy postawę Kartezjusza lub postawę Comte'a. Dzisiaj jednak wiemy już i to z doświadczenia, które jest wystarczającą nauzkę, że w filozofowaniu nie może być radykalnych odkryć, ani wynalazków całkiem nowych metod; twórcze intuicje są ograniczone. Nie ma nieskończonej ilości możliwych systemów, nie ma ich nawet tak dużo; być może jest ich tylko ze trzy albo cztery, które utworzono w starożytności, a które podjęto i przewartościowano łącząc je z chrześcijaństwem? Marksizm, który narobił tyle hałasu, jest podobny do wszystkich filozofii materialistycznych. Filozofia egzystencjalna pozostaje w silnych związkach z tymi systemami, które zrodził rozkład platonizmu wywołany wschodnimi misteriami, z owymi gnozami, z owymi pierwszymi i bezpośrednimi deformacjami chrześcijaństwa. Można więc zadać sobie pytanie, czy też nie żyjemy w czasach, w których nie ma już miejsca dla wielkich systemów, już to bowiem wyczerpała się moc twórcza natury, już to praca metodyczna powinna zastąpić geniusza — czy nie wступujemy w epokę nową i równie odrębną jak epoka chrześcijańska w stosunku do poprzedzającego ją okresu — czy filozofia pojęta jako suma lub jako system zamknięty nie powinna należeć bezpowrotnie do przeszłości, jak — analogicznie — do przeszłości należą wielcy prorocy żydowscy ze Starego Testamentu — czy już nie przeminął czas założycieli?

Ponieważ ludzkość przeszła i to po wielokroć wszystkie możliwe doświadczenia, wolno bez wątpienia przeprowadzić spis tych rozstrzygnięć, porównać je ze sobą, wyłuskując je z ich historycznego przybrania. A może nadeszła już odpowiednia pora, by określić, co łączy je wszystkie ze sobą?

Jean Guilton

przełożył Stanisław Cichowicz

TEOZOFOWIE I PUSTELNICY

1

Z dużym uproszczeniem tak można by odróżnić postawę wobec przyrody dwóch stuleci, szesnastego i siedemnastego: w XVI wieku liczni myśliciele widzą stworzenie jako „ekspresję” Stwórcy, naturę jako jednolity, ożywiony, uduchowiony organizm, którego człowiek jest jednocześnie częścią i wzorem, a duszą — Bóg. W wieku XVII natomiast coraz liczniejsi myśliciele sądzą, że księga natury — wedle słów Galileusza — zapisana jest figurami geometrycznymi, a jedyną cechę, wspólną dla każdej cząstki świata materialnego, stanowi pitagorejska liczba: to co wymierne: i l o ś ć. J a k o ś ć idzie na wygnanie do sfery subiektywnej, natura — jak mówi Whitehead — staje się „sprawą nudną, bezdźwięczną, bezwoną, bezbarwną”, kosmos z organizmu zmienia się w mechanizm. Czysty duch człowieka może wchodzić w styczność z geometrycznym światem materii jedynie za pośrednictwem *idées claires et distinctes*, a Bóg staje poza kosmosem i co najwyżej nakręca go jak zegarmistrz, ale się w nim nie wyraża: niknie analogia między Stwórcą i stworzeniem.

A przecież są ludzie, którzy ponad epoką matematyzacji kosmosu przenoszą jego wizję organiczną, pełną właśnie barwy, woni, współbrzmień i tajemniczych analogii. Tak dzieje się na najwyższych piętrach sztuki (Rubens, Ruisdael), tak na szczytach intelektu: w jakiejś mierze u matematyka Pascala (kiedy podejmie niejedną myśl XV-wiecznego ojca organicznej filozofii przyrody, Mikołaja z Kuzy), czy później potrosze u Leibniza.

Lecz tą wizją przejmą się zwłaszcza „doły”. Właśnie wtedy, kiedy elity — od Kartezjusza do Newtona — będą na ogół zdążyć ku universum matematycznemu, w dołach, w masach, wizja kosmosu organiczna, a często również gnostyczna (w sumie więc teozoficzna) stanie się szczególnie popularna: głównie owe „doły” przekażą ją stuleciu osiemnastemu i przygotowują aurę dla romantyzmu. Obejrzyjmy ten proces nieco dokładniej.

Wymieniliśmy Pascala i Ruisdaela. Pierwszy był jansenistą, drugi wychował się jako mennonita. Znów upraszczając można by powiedzieć, że jansenizm na płaszczyźnie arystokratycznej i intelektualnej przypomina pod niejednym względem mieszczańskich mennonitów: podobny wpływ groźnych nauk Kalwina o predestynacji; podobne oderwanie się od świata i zbożne życie w religijnej wspólnotie wybranych, życie surowe i pracowite; może podobne zaufanie do indywidualnie przeżytego natchnienia religijnego.

Ależ bo mennonityzm, a także w jakiejś mierze jansenizm, stanowiły jedne z niezliczonych i zawitych odgałęzień burzliwej, pełnej wirów rzeki, niosącej na swych falach ruchy społeczne i działania polityczne, która popłynęła przez Europę i Amerykę zwłaszcza jako wyraz buntu przeciw krzepnięciu Reformacji — lecz i potrydenckiego Kościoła katolickiego — w nowe formy instytucjonalne i ortodoksyjne. Religijnych zelotów, tworzących coraz to nowe, najrozmaitsze sekty, nazywają historycy nieprzetłumaczalnym terminem *Schwarmgeister*: jest w tym słowie i marzycielstwo i entuzjazm i także fanatyzm. Apostolski zapał owych *Schwarmgeister* wyrażał się w ogromnej literaturze religijnej, w osobach wędrownych kaznodziejów, co przebiegali całą Europę, wreszcie w heroicznym znoszeniu prześladowań.

Okrutne prześladowanie mennonitów zarówno przez katolików jak przez protestantów należało za czasów Ruisdaela do przeszłości (w Holandii tolerowano ich od roku 1572), ale tak niedawnej, że nie mogła się jeszcze zablźnić w ludzkiej pamięci. Mennonici byli sektą łagodną; odmawiali składania przysięgi, służby wojskowej i zeznań przed trybunałem; ale żyli cicho i w zasadzie przyjmowali wyznaczenie reformowane. A ze swej strony holenderski kościół reformowany — gdzie od zakończenia sporu o predestynację i od zwycięstwa partii orańskiej zapanował kalwinizm — kładł nacisk nie tyle na czystość doktryny ile na wzorowe życie („precyzję”): dzięki temu Holandii zostało oszczędzone tak brzemiennie w skutki dla kultury niemieckiej napięcie między ortodoksją (luterańską) a pietyzmem. Trzeba też przypomnieć, że dla Kalwina (w przeciwieństwie do Lutra) przyroda była świadectwem bożej dobroci, którą jednakże Kalwin wyjaśnia tonem przypominającym znaną anegdotkę o liberałach (gdy już my, liberałowie, dojdziemy do władzy, niechno ktoś spróbuje nie być liberałem): Bóg „na wszystkich swoich dziełach zapisał chwałę swoją pismem tak jasnym... że i najgłupszy nie mogą usprawiedliwiać się ignorancją”.

Wśród sekt, jak mówiliśmy, istniała ogromna różnorodność, ale wspólnym dla wszystkich mianownikiem był jakby ludowy — nie

zawsze świadomy — neoplatonizm (w przeciwieństwie do intelektualnego, wyrafinowanego neoplatonizmu florenckiej Akademii z czasów Ficina, któremu jednak *Schwarmgeist* nie jedno zawdzięczali, a także do neoplatonizmu Cambridge, o czym niżej); nawiązywanie do Augustyna chętniej niż do scholastyki, chociaż i z niej niejedno brali, uniezwykając zwroty łacińskie w tłumaczeniach niemieckich; obfite czerpanie z tradycji średniowiecznej mistyki (mistrz Eckhart!) i nieraz z tradycji *Devotio moderna*; przeświadczenie o bezcennej lub nawet wyłącznej wartości osobistego natchnienia religijnego (z czym wiązała się piękna walka niektórych sekt o wolność sumienia), przekonanie posunięte nieraz do gnostycznej wiary w możliwość poznania świata i zaświata przez iluminację lub wiedzę tajemną; potężniejący z upływem lat immanentyzm, wedle którego Bóg jest obecny w świecie nie tyle jak autor w swym dziele ile jak dusza w ciele, immanentyzm na ogół nie dochodzący jednak do panteizmu; związane z tym częste przekonanie, że boskość owego ciała — czyli natury — każe odrzucić prawo moralne, bowiem krępuje ono wolność naturalnych, więc boskich, popędów jednostki; wreszcie cała organiczna i dynamiczna filozofia natury, rodem zwłaszcza z Paracelsa. Powiedzmy kilka słów o filozofii natury najgłośniejszego i najbardziej wpływowego spośród licznych jego siedemnastowiecznych spadkobierców, Jakuba Boehme (1575—1624).

3

W roku 1613 burmistrz śląskiego miasta Görlitz zapisał co następuje: „Dnia 26 lipca Jakub Boehme, szewc zamieszkały między bramami za kuźnią szpitalną, został dla ukarania wezwany do ratusza i wypyтany o swą entuzjastyczną wiarę (*um seinen enthusiastischen Glauben gefragt*), następnie zakuto go w dyby i zaraz woźni zabrali z jego domu napisaną **przezeń** księgę *in quarto*, po czem wypuszczono go z więzienia i upomniano, by zaniechał takich rzeczy”. On jednak mimo różnych jeszcze nacisków niczego nie zaniechał: w latach 1612—1623 zapisał trzy i pół tysiąca stron bardzo dziwnymi myślami, które miały potężnie się odcisnąć na dalszych dziejach kultury europejskiej.

Boehme był o dwa lata starszy od Rubensa i o cztery lata młodszy od Keplera. W czasach gdy powstawały jego rozważania, drukowano dzieła Bacona i Szekspira, podrastali Rembrandt, Corneille i Milton. On sam doczekał się druku tylko jednej swej książki, i to wydanej anonimowo (*Weg zu Christo*), ale jego rękopisy rozchodziły się w dużej ilości kopii jak ogień: już w roku 1621 czytał go cały Śląsk i Saksonia i Miśnia i Marchia: zwłaszcza jed-

nak śląska szlachta szerzyła jego naukę wówczas i długo jeszcze po śmierci mistrza. Na francuski tłumaczył Boehmego Saint-Martin (1743—1803), który specjalnie w tym celu nauczył się niemieckiego, na polski — Mickiewicz, który też napisał o nim rozprawkę. Istnieje kilka prac o wpływie Boehmego na literaturę angielską tudzież o angielskich „bemenistach”, (korzystamy tu szczególnie z książki Serge Hutina): największym choć i najmniej ortodoksyjnym „bemenistą” był William Blake: on to zapewne napromieniował myślą Boehmego młodość jednego z najbardziej fascynujących pejzażyistów romantycznych, Samuela Palmera. W orbicie „bemenistów” rozwinęła się także myśl Shaftesburyego.

Literatura na temat roli Boehmego w kulturze niemieckiej jest, rzecz prosta, szczególnie obfita. Już za życia mówiono o nim Philosophus Teutonicus: bardzo był z tego dumny. Friedrich Schlegel postawił Boehmego na równi z Dürerem i Szekspirem, Schelling nazwał go cudownym zjawiskiem w dziejach. Dzisiaj twierdzi się, że nauka Boehmego leży u podstaw wszystkich ważniejszych systemów teozoficznych XVIII wieku i działalności wszystkich ówczesnych sekt. Wpływ jego nieraz decydujący na Tiecka, Rungego (tu korzenie romantycznej filozofii pejzażu!), Novalisa, Fichtego, Hegla, Schopenhauera omawiano szeroko, ale dużo zawdzięcza mu także myśliciel zgoła innego typu, Feuerbach. Rosyjski filozof Bierdiajew napisał o Boehmem, że to „bez wątpienia jeden z największych chrześcijańskich gnostyków” oraz przypomniał znaczenie tego niemalże „ojca Kościoła” w dawnej Rosji i entuzjastyczne o nim opinie Hercena. Boehme umożliwił zwycięstwo nad racjonalizmem Leibniza i Spinozy (twierdzi Bierdiajew) i sięgając do Biblii pierwszy ujrzał życie kosmosu jako namiętą walkę, jako ruch, jako proces, jako nieustanną Genesis. Lucien Febvre powiada, że w mózgu Boehmego „fermentował zapewne jeden z najpotężniejszych geniuszów metafizycznych ludzkości”, a inny znakomity historyk idei, Koyré, poświęcił mu opasłą monografię. Warto jeszcze dodać, że w USA funkcjonuje do dziś (a w każdym razie funkcjonowała w roku 1960) Jacob Boehme Society.

Wstrząsem duchowym stała się dla Boehmego lektura Kopernika: przeżycie nieskończoności przestrzeni. Kopernik w otchłanną głębię odsunął sferę gwiazd stałych: gdzie jest w takim razie Bóg, gdzie prawdziwe niebo? zapytuje Boehme, w czym przypomina niektórych dzisiejszych kosmonautów. I dostrzega możliwość trojakię odpowiedzi: albo trzeba odrzucić teorię Kopernika, albo odepchnąć niebo i Boga na odległość nieskończoną, albo go w ogóle zlikwidować. Boehme wyznaje, że przeżył „godziny pogańskie” kiedy zrozumiał, że po Koperniku nie może się utrzymać dawne wyobrażenie „nieba nad gwiazdami”. I wtedy — zapewne pod wpły-

wem lektury Sebastiana Francka i Paracelsa — olśniła go pewna myśl: nieskończona otchłań przestrzeni — *Abgrund* — to jest właśnie Bóg. *Gott ist alleine das Ganze und die grosse Tiefe überall*. Taki był fundament nauk mglistych i wykładanych w sposób niezmiernie zawily, z charakterystyczną dla teozofów ambicją, by całkowicie wyjaśnić zarazem świat i zaświat, choćby tłumacząc jedne niewiadome przez drugie niewiadome: ale w gruncie rzeczy nie ma niewiadomych: wtajemniczeni wiedzą. Jednakże spod dziwnych meandrów językowych i myślowych prześwituje potężna poetycka wizja kosmosu. Burzliwy potok wywodów szewca z Görnitz rwie naprzód z ogromną siłą. Spróbujmy — kosztem nieuchronnych uproszczeń — wyłowić zeń niektóre istotne składniki.

Otchłań, to „wieczny spokój bez początku i końca”. Jest ona jakby matrycą wszystkiego, co istnieje, ale nieujawnioną, niedocieczoną, niepoznawalną i bodaj niepoznającą (przypomina się *complicatio* Kuzańczyka). Bo myśl może pojąć tylko coś, a boska Otchłań jest poza i ponad wszelką poszczególnością i określonością. Lecz Otchłań nie chce być *n i c z y m*: Bóg, aby się objawić, łaknie natury. Jest On bowiem dla natury tym, czym centralny punkt dla koła: aby jednak stanowić środek, punkt potrzebuje obwodu. Objawienie musi więc polegać przede wszystkim na tym, że Otchłań dostrzega niby w zwierciadle samą siebie, to znaczy rozszczepia się: stąd Trójca, jako podstawowa forma bożej samoświadomości. Ona to aktualizuje się niejako w pierwszym stopniu stworzenia, który Boehme nazywa *die ewige Natur*. Ta Natura jest czysto duchowa i współwieczna z Bogiem, ale nie umiemy tego pojąć, bo myślimy zawsze w kategoriach czasowych.

Bóg, objawivszy się w owej Naturze Wiecznej, pragnie pełnej realizacji tego wszystkiego, co istnieje już potencjalnie w boskiej jedności. Tutaj dotykamy kluczowego, swoście augustyńskiego miejsca w doktrynach śląskiego entuzjasty. Realizacja, objawienie się boskiej Otchłani, jest niemożliwe bez dalszych rozszczepień („separacji”), bez gry przeciwieństw. Bóg jest dla Boehmego samą miłością, Natura Wieczna także jest dobra, przeciwieństwa niejako zawierają się nawzajem, światło kryje się w mrokach: *Die Lichtwelt ist in den finstern verborgen, auch die finstere Welt in der Lichtwelt*. „Gdyby nie było śmierci, nie objawiłoby się życie, gdyby nie było ciemności, nie objawiłoby się światło. Mrok nie jest zły sam w sobie, tylko w tym stopniu, w jakim oddziela się od światła, od miłości (dopiero tu odzywa się echo starego manicheizmu gnostyków): wszystko co dobre bierze się ze światła, wszystko co złe z ciemności, które się od światła oddzieliły.

Tak oddzielił się od Boga Lucyfer. Natura Wieczna stała się czarna i pusta. „Gdyby wszystkie drzewa były pisarzami a wszyst-

kie gałązki piórami a wszystkie góry księgami a wszystkie wody atramentem, to jeszcze nie umiałyby opisać całej boleści i rozpaczy, jakie wywołał Lucyfer ze swymi aniołami”...

Lecz Bóg stworzył wówczas świat, by naprawić co było zepsute, opozycji przeciwieństw znowu nadawać stopniowo sens i harmonię, objawiać własną obecność w świecie, jak duszy w ciele, jak soku w drzewie. Bóg zesał też Syna swego, Księcia Światłości, aby w „dzikiej naturze”, gdzie walczą przeciw sobie światło i mrok zwyciężyć mogło światło. Bowiem „Bóg jest wszystkim, jest mrokiem i światłem, miłością i gniewem... Lecz zowie się jednym Bogiem wedle światła swej miłości.” Chrześcijanin winien przeżyć wewnętrznie życie Chrystusa, w ten sposób kierując duszę od ciemności ku światłu.

Natura, cała natura, jest więc ostatnim niejako stopniem Objawienia, jedyną prawdziwą nauczycielką filozofii, astrologii, teologii, figurą i sygnaturą Boga: „Kiedy widzisz przestrzeń i gwiazdy i ziemię, widzisz swego Boga, i w tymże Bogu Ty także żyjesz i jesteś... inaczej byłbyś niczym...”

Ze szczególną siłą wyraża Boehme wizję natury jako Objawienia w *De Signatura Rerum*. Wśród ciemnej i pełnej powtórzeń spekulacji astrologicznej, gdzie śląski teozof wzorem Paracelsa szuka pokrewieństw wszystkiego ze wszystkim, wyblyskuje co chwila podziw dla rzeczy stworzonych tak intensywny, że chyba dopiero u Shaftesburyego — mimo całej odmienności stylu — usłyszymy podobny ton.

Stworzenie, to wypowiedź Stwórcy i zarazem jego znak. *Das Ausgesprochene ist ein Modell des Sprechenden und hat wieder das Sprechen in sich, dasselbe Sprechen ist ein Same zu einer andern Bildnis nach der ersten: denn beide wirken, als das Sprechende und das Ausgesprochene*. Postać każdego przedmiotu ujawnia jego własności wewnętrzne, duchowe: Boehme ujmuje to w aforyzm o wielkiej sile poetyckiej: *das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung*. Tak również objawił się Stwórca, objawił się w postaci wielorakiej, co rozpoznać możemy w gwiazdach i żywiołach, w drzewach i ziołach. Wszystko mówi nam o duchu, a raczej o różnych szczeblach życia duchowego, które od ziół i drzew wiodą aż do Boga. Wszystko mówi nam o duchu własnym swoim głosem: *Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung*. W tym lapidarnym zdaniu zawiera się *in nuce* cała filozofia przyrody romantyków.

4

Henry More, uczeń Eton, fellow Christ's College w Cambridge, czołowy angielski platonik, odnosił się nieufnie do takiego ludo-

wego entuzjazmu, jaki reprezentował Boehme: podobnych zjawisk nie brakło także na Wyspach Brytyjskich. W dziele pt. *Enthusiasmus Triumphatus* (1656) pisał More, że entuzjazm, „to zupełne ale fałszywe przekonanie człowieka, jakoby był natchniony”. Istnieje jednakże — zdaniem More'a — inny entuzjazm: pełna uniesienia miłość Boga. Dusze, które ten entuzjazm przeżywają — nie tylko chrześcijanie, lecz w pewnej mierze również myśliciele tacy, jak Platon i Plotyn — „są w tym wszystkim wielce skromne i wielce trzeźwe: dają przed światem świadectwo temu jedynie, co inni sami w sobie mogą doświadczyć i co zostało wyraźnie powiedziane w Piśmie św., że Królestwo Boże, to prawość i pokój i radość w Duchu św... Muszę oświadczyć — ciągnie More — że jestem tyłem przyjacielem takiego entuzjazmu, ile zawołanym wrogiem entuzjazmu wulgarnego i fanatycznego”.

Podobnie rozumować będzie w swym *Liście o entuzjazmie* (1709) Shaftesbury: „Natchnienie, to prawdziwe odczucie boskiej obecności, entuzjazm — fałszywe. Lecz namiętność, jaką budzą, bardzo jest podobna... Ma w sobie coś z ekstrawagancji i furii, kiedy myśli lub obrazy są zbyt wielkie, by mogło je zawrzeć ludzkie naczynie. Zatem natchnienie można słusznie nazwać boskim entuzjazmem.

Obaj panowie entuzjazmowali się zatem w sposób bardziej dystygowany, bardziej świadomy i z pewnością o wiele bardziej uczony niż Boehme, ale czy przy porównaniu szewca z Görlitz i neoplatonczyka z Cambridge podobieństwa ich postaw nie przeważają nad różnicami? Takie wrażenie można w każdym razie odnieść, czytając piękną książkę Cassierera o renesansie platońskim w Anglii. More zostaje tam ukazany jako teozof, pozbawiony zmysłu krytycznego: pod jego piórem „raz jeszcze budzi się — w czasach zorientowanych na nauki przyrodnicze — prawie nieokielzana wiara w cudy”, w magię, w duchy i zjawy. „Spirytualizm i spirytyzm stapiają się w jedno”.

W perspektywie naszych dociekań ważniejsze jest jednak podobieństwo inne: More także przejął się do głębi Kopernikiem (i Galileuszem), także oszołomiła go wizja przestrzeni bez kresu: „był pierwszym angielskim poetą, który wyraził koncepcję nieskończonej przestrzeni i nieskończonej ilości światów, i pierwszym angielskim filozofem, który tej koncepcji uczył”: wiadomo, jak znaczny wpływ jego nauki wywrą na Newtona. Tak pisze Marjorie Hope Nicolson: idziemy za nią w całym tym ustępie o poglądach More'a.

Obdarzył on przestrzeń wieloma atrybutami, dotychczas należnymi Bogu: ale choć zbliżał się do „utożsamienia przestrzeni z Bogiem, nie chciał pójść po tej drodze do końca i powiedzieć, wraz z kilkoma późniejszymi filozofami, że przestrzeń jest Bogiem”.

More korespondował był z Kartezjuszem i jakiś czas zostawał

pod jego wpływem: wyrażał wtedy przekonanie, że piękne są nie jakieś polne, nieokrzesane (*rude*) głązy, lecz takie ich formy, które możliwie najbardziej zbliżają się do regularnych figur stereometrycznych: te bowiem odpowiadają racjonalnej strukturze psychiki człowieka. Trudno było z tego rodzaju poglądami godzić uznanie dla gór (jest ono papierkiem lakmusowym stosunku do przyrody): a przecież optymistyczna, chrześcijańsko-platońska teologia More'a, wedle której wszelkie dzieło Boże musiało być dobre, przyjęła dla nich tradycyjne wytłumaczenie (1652): „...nawet owe bezładnie rozrzucone góry, które stanowią jakby tylko guzy i nienaturalne protuberancje na obliczu ziemi — jeśli rozważymy ich znaczenie to zgodzimy się, że są ozdobne i pożyteczne. Są to bowiem destylarnie natury...” itd. Ozdobność zasadza się oczywiście na różnaitości: trzeba, by różniły się lądy od mórz i góry od dolin, powiada More, nic tu nie dorzucając do formuł dość powszechnie znanych.

Ale aura pism More'a zmieniła się, kiedy zachłysnął się nieskończoną przestrzenią. Klasyczna zasada różnaitości urosła wówczas do wymiarów kosmicznych. W nieskończonym bogactwie wszechświata także i to, co z punktu widzenia geometrycznego racjonalizmu można było z trudem uzasadnić jako pożyteczne lub relatywnie ozdobne, stawało się po prostu wspaniałe. „Widzimy więc ogromny przestwór szerokiego świata — pisał More w roku 1660 — jako najdoskonalszą, świętą świątynię Boskiego Majestatu, który wypełnia i posiada każdą jej część... Czy zatem oczy nasze uderza promienny blask słońca, czy też patrzymy na spokojniejsze, bardziej łagodne piękno księżycy, czy owiewa nas słodkie tchnienie powietrza, czy porywa kontemplacja świecących czysto gwiazd, czy stajemy zdumieni nad spienionym wodospadem potężnej jakiejś rzeki lub podziwiamy wysokość jakiejś niezdobytej, niedostępnej skały lub góry, albo spoglądamy z dreszczem miłej grozy (*with a pleasing Horror and Chillness*) na cichy bór lub uroczysty, cienisty gaj... z jakiegokolwiek części tej wspaniałej świątyni — czyli świata zabrzmni Jego głos, nasze serca i oczy są skierowane właśnie tam, z bojaźnią, miłością i czcią”.

5

Warto teraz spojrzeć na podobieństwa i różnice w stosunku do przyrody między dwiema chrześcijańskimi tradycjami: teozoficzną, której dotknęliśmy przed chwilą, oraz tą, którą poniżej szkicowo się zajmujemy: tradycją karmelitańską i — szerzej — eremicką.

Pamiętamy, że karmelici za swych założycieli uważali proroków Eliasza i jego ucznia, tego co bardzo nie lubił kpin ze swej łysiny (2 Krl 2, 23—24), Elizeusza. Niezwykle obfita — zwłaszcza w ciągu

całego XVII wieku — literatura karmelitańska wciąż te starożytne początki zakonu przypominała. „Ahab rozesłał polecenie wszystkim Izraelitom i zgromadził proroków na górze Karmel. Wówczas Eliasz zbliżył się do całego ludu i rzekł: Dopókiż będziecie chwiać się na obie strony?” (1 Krl 18, 20—21). Karmelici byli przez kilkadziesiąt początkowych lat swego istnienia (ok. 1156— ok. 1240) zakonem pustelniczym, i kiedy później, wśród wielu podziałów i reform, wracali myślą do pierwotnej idei Ordo Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmeli, wielu musiało zapewne z uczuciem nostalgii czytać o pustelniczym życiu Eliasza: „Poszedł więc, aby uczynić wedle rozkazu Jahwe, i podążył, żeby zamieszkać przy potoku Kerit na wschód od Jordanu. A kruki przynosiły mu rano chleb i mięso wieczorem, a wodę pijał z potoku” (1 Krl 17, 5—6). Kiedy indziej Eliasz „siedział czterdzieści dni i czterdzieści nocy aż do Bożej góry Horeb. Tam wszedł do pewnej grotty, gdzie przenocewał. Wtedy Jahwe skierował do niego słowo i przemówił: Co ty tu robisz, Eliaszu? A on odpowiedział: Żarliwością rozpałem się o chwałę Boga Zastępów...” Poczem Eliasz usłyszał, że ma stanąć na górze wobec Jahwe. „A oto Jahwe przechodził. Gwałtowna wichura rozwalająca góry i druzgocąca skały szła przed Jahwe. Ale Jahwe nie był w wichurze. A po wichurze trzęsienie ziemi: Jahwe nie był w trzęsieniu ziemi. Po trzęsieniu ziemi powstał ogień: Jahwe nie był w ogniu. A po tym ogniu szmer łagodnego powiewu. Kiedy tylko Eliasz go usłyszał, zasłoniwszy twarz płaszczem wyszedł i stanął przy wejściu do grotty...” (1 Krl 19, 8—13).

Te wspaniałe teksty z pewnością nieraz rozpamiętywał jeden z największych karmelitańskich reformatorów, św. Jan od Krzyża, kiedy ze wszystkich sił starał się nawrócić karmelitów do pierwotnej eremickiej reguły, kiedy pisał swój traktat o wędrówce duszy ku zjednoczeniu z Bogiem, *Wejście na górę Karmel*, a także kiedy w okropnym toledańskim więzieniu zakonnym (1578), o kilka kroków od pracowni El Greca, tworzył *Pieśni Duszy i jej Oblubienica*, które — choć wydrukowane dopiero w roku 1630 — krążyły w niezliczonych odpisach i wywarły na duchowość karmelitańską w całej Europie wpływ ogromny.

Hiszpańskiego nie znam i nie ze snobizmu językowego ale z głębokiego zachwyty chciałbym przytoczyć jedną bodaj strofę *Pieśni* woryginalie. Mówi Oblubienica do Oblubienca:

Mi Amado, las montañas,
 Los valles solitarios nemorosos
 Las insulas extrañas,
 Los rios sonorosos,
 El silbo de los aires amorosos.

Jan od Krzyża zaopatrzył swój poemat w obszerne tłumaczenie alegorycznych i metaforycznych jego znaczeń. Przytoczmy fragment tego autorskiego komentarza do cytowanej strofy.

„Mi Amado, las montañas: Góry są wysokie, obfite, rozległe, piękne, wdzięczne, ukwiecone i pachnące; mój Ukochany, to dla mnie te góry.

Los valles solitarios nemorosos: Samotne doliny są ciche, przyjemne, świeże, cieniste, obfite w słodką wodę, a w rozmaitości swych sadów i miłym ćwierkaniu ptaków dają zmysłom wielką rozrywkę i rozkosz; krótko mówiąc samotność ich i cisza przynoszą ochłodę i spoczynek. Otóż mój Ukochany, to dla mnie te doliny.

Las islas extrañas: Dziwne wyspy są otoczone morzem i leżą za morzami, na uboczu i daleko od ludzkich szlaków. Zatem rodzą się tam i rosną, w sposób ogromnie dziwny, rzeczy bardzo różne od naszych, obdarzone przymiotami rzadkimi i nieznanymi, które budzą podziw i zdumiewają tych, co je widzą. Tak więc, ze względu na wielkie i zachwycające nowości oraz na dziwne poznanie, dalekie od poznania zwykłego, jakie dusza widzi w Bogu, nazywa go ona dziwnymi wyspami...”

Wystarczy tych cytatów by pojąć, że kiedy jeden z najsurowszych w historii nowożytnej ascetów mówił „góry”, to miał na myśli nie tylko alegoryczną górę Karmel, na której ścieżkach człowiek winien „pozbyć się wszystkiego, co doczesne i nie troszczyć się o to, co duchowe i pozostać w zupełnej nagości i wolności umysłu, potrzebnej dla boskiego zjednoczenia”, ale i myślą i wszystkimi zmysłami z potężną intensywnością odczuwał uroki Montes de Toledo.

Trzeba też koniecznie dodać, że św. Jan od Krzyża był za młodu gorliwym czytelnikiem jednego z największych chrześcijańskich neoplatoników, Dionizego Pseudoareopagity. Możemy dojść do wartości niematerialnych — pisał Dionizy — tylko prowadzeni przez materię, *materiali manuductione*: „Każde stworzenie, widoczne lub niewidoczne, jest światłem, powołanym do istnienia przez Ojca światła... Ten kamień czy ten kawałek drewna jest dla mnie światłem”.

Głębokie znaczenie tekstów Jana od Krzyża dodatkowym promykiem oświetlają wspomnienia jego współczesnych. „Aby zakonnicy mogli swobodniej cieszyć się koncertem natury (stwierdza w procesie beatyfikacyjnym o. Alonso), prowadził ich niekiedy na modlitwę w pola lub lasy... Uczył ich jak się modlić i rozmawiać z Bogiem w modlitwie: czasem rozmyślając, lub uwagę i miłość poświęcając Bogu, kiedy indziej śpiewając psalmy i hymny na Jego chwałę. Albo prosząc niebo, wzgórza, trawy i piękno wszystkich

rzeczy, by błogosławiły Temu, kto je stworzył. Potem rozsyłał zakonników po górach, by modlili się tam w samotności i mówili do Boga modlitwą serc...”

6

Praktyki pustelnicze, ku którym św. Jan od Krzyża kierował z powrotem karmelitów i które z początku — wbrew jego intencjom zresztą — przybierały niekiedy formy skrajne i dziwaczne, zorganizował sprawnie i rozsądnie Tomasz od Jezusa: chcąc połączyć życie konwentualne i czynne z życiem eremickim, postanowił zakładać samotnie, gdzie by się zakonnicy udawali na rok, by skupić się i „napełnić Bogiem” i dzięki temu lepiej Go potem ludziom przybliżać w pracy duszpasterskiej. Pierwszą taką samotnię założył Tomasz w roku 1692 opodal Pastrany, nad brzegiem Tagu, u stóp stromych skał. Kiedy przybył na inaugurację i zobaczył budowlę, którą wznosił tam nieudolnie pewien karmelitański braciśzek, powiedział tylko: *Terribile est locus iste*.

W XVII wieku takie *deserta* zaczęły się pojawiać w całej niemal Europie: kiedy generałem karmelitów bosych został mnich, który mieszkał był w owym „strasznym miejscu” nad Tagiem, podobne samotnie powstały we Włoszech (pierwsza w roku 1618). Nie były to bynajmniej miejsca dzikie i odpychające. Zgodnie z intencją założycieli chodziło o stworzenie najlepszych warunków dla kontemplacji: a ponieważ widok stworzenia prowadzi do rozmyślań o Stwórcy, wybierać należało miejsca, które Bóg odział pięknnością swoją, a także takie, które można było uprawić, by wyżywić mieszkańców samotni.

Czy ta postawa karmelitów znalazła jakieś odbicie w sztukach plastycznych? Tak: pół wieku po śmierci Jana od Krzyża Kacper Dughet namalował najważniejsze swoje freski w rzymskim kościele karmelitańskim San Martino ai Monti: przedstawił tam w górskich krajobrazach malutkie figurki proroków, Eliasza i Elizeusza, oraz pierwszych karmelitańskich pustelników.

Czy tylko karmelici dopuścili pejzaż na ściany kościoła? Oczywiście nie. Kilkadziesiąt lat temu jał badać „pejzaże kościelne” Karl Woermann (1890): ale jeszcze przed nim Jakub Burckhardt zauważył w *Cicerone* (1855), że malowany na granicy wieków XV i XVI przez Antoniego Solario w neapolitańskim klasztorze San Severino cykl fresków, pokazujących życie św. Benedykta, robi chwilami wrażenie raczej krajobrazu ze sztafażem niż malarstwa figuralnego. Potem uczniowie Rafaela namalowali w Watykanie widoki Rzymu bez żadnego sztafazu: choć te krajobrazy były tylko

częstką wielkich, architektonicznych dekoracji Rafaela, stanowiły przecież ważny krok naprzód. Ale krok decydujący postawił Polidoro da Caravaggio, twórca pierwszych w całym sensie tego słowa krajobrazów kościelnych: on to bowiem już około roku 1524 namalował w bocznej kaplicy rzymskiego kościoła San Silvestro antykizujące pejzaże ze św. Magdaleną i św. Katarzyną: figura ludzka ustępuje tu zupełnie przed pejzażem a jego syntetyczne ujęcie, wzorujące się oczywiście na malowidłach starożytnych, stoi na antypodach mikroskopowej, późnocnej wizji krajobrazu. W ślady Polidora wszedł przede wszystkim Paul Bril, pierwszy pejzażysta (mówi Woermann), u którego władze kościelne zamawiały freski. Najważniejsze z nich namalował on w przejściu między zakrystią a grobem św. Cecylii w jej rzymskim kościele: bardzo są zniszczone, ale da się jeszcze rozpoznać pustelników i pustelnicę w dzikich górskich okolicach: dzieła te mogły napełnić imaginację pątników „zbożnym lękiem oraz wyraźnie im uzmysłować lubość i grozę wyrzeczeń”.

Lecz Woermann uważa za szczytowy moment w dziejach *Kirchenlandschaften* właśnie pejzaże Dugheta (też bardzo dzisiaj zniszczone), pejzaże prawdziwie sakralne w duchu karmelitańskim. Podobnie pisze Waddingham: nikt nigdy nie osiągnął w pejzażach kościelnych tak mistrzowskiego dostojęstwa, jak Dughet u rzymskich karmelitów. Zauważmy jeszcze, że jego pejzaże ozdobiły — chyba po raz pierwszy — nie kaplice i przejścia, ale dwie ściany bazylikowego kościoła.

Poza murami kościołów motyw pustelnika w górskim pejzażu dawno eksploatowali przede wszystkim Wenecjanie, od Belliniego i Lorenza Lotto poprzez Tycjana i Campagnolę aż do Girolama Muziano; najpiękniej może Tintoretto w dwóch niezwykłych, wąskich, pionowych pejzażach z pustelnicą nad strumieniem, pod ogromnym drzewem, w Scuola di san Rocco (ok. 1580): mroczny krajobraz oddala się ku zamykającej widnokrag niewielkiej górze coraz wyższymi, obrysowanymi fosforycznym światłem piętrami, głucho dźwięcząc nieporównywalnym akordem brązów, szarości i oliwkowych zieleni pod morelowym niebem. Im dalej w czasie tym wyraźniej widać, że pustelnik staje się dla tych artystów tylko pretekstem, a sprawą główną pejzaż, który zwłaszcza dzięki drzeworytom i miedziorytom wedle rycin dwóch przedostatnich mistrzów (często mylonych z Tycjanem) rozpowszechni w Europie malownicze skalne wąwozy i strome turnie na horyzoncie, wpływając między innymi na Bruegla i dalej na falangę jego naśladowców.

Skądże jednak to szerokie zamięślenie do pustelniczych krajobrazów?

Z grubsza wolno może powiedzieć, że istnieją dwie wielkie tradycje pustelnicze: biblijna i horacjańska. Otóż niejednokrotnie obie tradycje splatają się nierozzerwalnie: przypomnijmy listy św. Hieronima. W czasach św. Jana od Krzyża inny znakomity hiszpański poeta, starszy od karmelity ale zmarły w tym samym roku 1591 augustianin, Fray Luis de León, związany zresztą z ruchem karmelitańskiej reformy, opiewa swoje górskie ustronie całkiem podobnie do Horacego: lecz góra Fray Luisa nasuwa mu zarazem porównanie rodem z tamtej drugiej tradycji, biblijnej. Poeta zwraca się najpierw do swej „chatki pod strzechą” a potem do wierchu, co wznosi się ku chmurom i daje schronienie od ziemskich, ślepych namiętności: „Przyjmij mnie, górski szczycie!” Lecz zaraz zjawia się wizja Chrystusa, Dobrego Pasterza (trochę po prawdzie Wergiliuszowego), który swe owieczki prowadzi „między wierzchołki najwyższego dobra...”

7

W XVII wieku zamiłowania eremickie wyraża niejednokrotnie św. Franciszek Salezy. Urodził się w górach Sabaudii, całe życie wśród nich spędził, był biskupem Genewy *in partibus Calvinorum*, nic dziwnego więc, że z Alpami żył się głęboko, a jego doktryna o przewyciężaniu najtrwalszych, najistotniejszych nawet przeszkód łagodnością i dobrocią, a także kwiecistość jego stylu — wszystko to pomaga zrozumieć list biskupa z roku 1606: „Spotkałem Boga, pełnego łagodności i słodczy, nawet pośród najwyższych i najstromszych naszych gór, gdzie wiele dusz prostych wielbiło go najprawdziwiej i najszczerzej, gdzie rogacze i kozice biegały tam i sam między straszliwymi lodami, by głosić Jego chwałę. Z braku pobożności rozumiałem niewiele tylko słów ich języka, ale zdało mi się, że mówią rzeczy bardzo piękne”. Wolno by tu mniemać, że w tej hiperboli słówko „nawet” określa góry jako ostatnie miejsce, gdzie można spotkać bożą *suavité*. Otóż nie: w roku 1621 Franciszek Salezy poświęcił starą kaplicę, którą na jego prośbę odbudowano o kilkaset metrów *à pic* nad opactwem Tailloires. Wspaniałą stamtąd widok na potężne wierchy i jezioro Annecy. Biskup miał już 54 lata: w tamtych czasach to była starość. Zostawał mu jeszcze rok życia. Długo zachwycał się widokiem, aż w końcu powiedział, że ma już koadiutora, więc teraz, jeśli tylko możliwe, zamieszka tu w górze na stałe. Zbuduje sobie domek, pustelnię... Już dawniej mawiał, że w górach wrażenia stają się żywsze, tak samo jak powietrze. Tego dnia pod kaplicą zawołał: „O Boże! Jak dobrze i miło nam tu być! Różańcem i piórem służylibyśmy tu Bogu i Jego Kościołowi. I wie

ojciec co (zwrócił się do przeora), pomysły sypałyby się do głowy tak gęsto jak śnieg, co pada tutaj w zimie”.

Kiedy później dziwiono się, jak biskup na stare lata może snuć takie plany, odpowiedział z uśmiechem, że „aby zbożnie zatrudnić ducha, trzeba podejmować dalekie zamierzenia, tak jakby się miało żyć wiele czasu, i pracować nad nimi z sercem spokojnym i nie uwikłanym, tak jakby się miało umrzeć jutro”.

Wydaje się doprawdy, jakby usuwanie się od gwaru świata było stałą potrzebą człowieka w różnych czasach: pytanie tylko do jakich pustelni? U Wenecjan pustelnie są przestronne i malownicze, a św. Hieronim przygląda się ze swej groty walce lwa (który tak spokojnie dawniej leżał) z jakąś inną bestią, niby z łoża teatru. Takie malownicze pustelnie będą się zjawiały w różnych odmianach przez cały wiek XVII.

W XVIII wieku zlaicyzowana, deistyczna pustelnia stanie się zakątkiem bezpiecznym, skromnie wygodnym, rzewnie erotycznym i ckliwym: chyba tylko powszechne — zwłaszcza w czasach gwałtownych i krwawych — tęsknoty do takiego schronienia mogą tłumaczyć niewiarygodny sukces sielanek Salomona Gessnera: wyznaczają one dno upadku obu tradycji, teozoficznej i eremickiej.

Jacek Woźniakowski

TEOLOGIA LUDOWA BOŻEGO NARODZENIA

Terminem „teologia ludowa” określam teologię zawartą w poda- niach, obrzędach, pieśniach i w ogóle w całej tradycji ludowej. Teologia ta wykazuje zdecydowaną odrębność w stosunku do teologii oficjalnej, opracowywanej naukowo i wykładanej w szkołach, co wydaje się wystarczającym powodem do badawczego zaintereso- wania się nią. Zaznaczmy jednak od razu na wstępie, że podkreśla- jąc tę odrębność jesteśmy zarazem świadomi, iż teologia oficjalna wpływa poważnie na religijną tradycję ludu — zwłaszcza po- przez ambonę — zarówno pozytywnie, dostarczając jej treści oraz sublimując elementy już posiadane, jak negatywnie, walcząc z za- bobonem i opornymi wobec chrześcijańskiej asymilacji pozostało- ściami pogaństwa. Być może teologia oficjalna przejawiała również niekiedy zbytnią arbitralność w stosunku do religijności ludowej i jej rola negatywna rozciągała się wówczas także na wartości au- tentyczne.

O WIĘKSZE ZAINTERESOWANIE SIĘ TEOLOGIĄ LUDOWĄ

Trudno zrozumieć dlaczego religijne treści folkloru nie doczekały się dotychczas większego zainteresowania teologów. Egzotyka teolo- gii ludowej, a zarazem jej bliskość i swojskość, wydają się wymar- zonym źródłem wielkich problemów teologicznych i duszpaster- skich, porównywalnych chyba tylko z — niepomernie trudniej do- stępną — teologią judeochrześcijańską, powstałą poza grecko-łaciń- skim obszarem kulturowym, która zwłaszcza ostatnio stała się przed- miotem żywych zainteresowań teologii europejskiej.

Już sam język teologii ludowej, bardziej obrazowy niż pojęciowy, typowy dla ludzi uczących się życia w ciągłym kontakcie z naturą, a nie w szkole czy w książkach, determinuje jej odrębność w sto- sunku do teologii powstałej w klasztorach czy na uniwersytetach. Zasygnalizujmy dla przykładu pasjonujący problem, specyficzny dla

obrazowego i symbolicznego języka teologii ludowej: jaki sens dla prostego wieśniaka, pasterza czy rzemieślnika miało odwoływanie się do świętych archetypów, nadających wartość jego codziennym czynnościom? Że odnosząc się do archetypów, wyrażał on coś bardzo ważnego na temat religijnej wartości swojego życia i pracy, świadczy fakt, że nie zawsze zadowalały go archetypy historyczne, jakich w braku odpowiedniego archetypu ewangelicznego dostarczał mu Kościół. Wieśniakowi np. nie starczyła świadomość, że przystępując do orki naśladuje św. Izydora Oracza, wolał czuć się naśladowcą samego Pana Jezusa i w tym celu tworzy mit o złotym płuszku, za którym „sam Pan Jezus chodzi, a Najświętsza Panienka śniadanko nosi” (kolęda krakowska, O. Kolberg 5, 236)¹.

Niemniej interesujący problem teologiczny nasuwa się w związku z głębokim zakorzeniem religijnym także obyczaju ludowego w obrzędowości pogańskiej, zwłaszcza jeśli treść chrześcijańska danego obyczaju nie stanowi bynajmniej cienkiej jego warstwy, ale przesyca go dogłębnie. Jeśli formy religii naturalnej niekiedy tak doskonale nadają się do wyrażenia i przeżywania wiary objawionej, czy nie należałoby stąd wysnuć wniosku o immanencji, jakiejś współforemności objawienia w stosunku do naturalnego przeżycia sacrum? Zwykle samo wspomnienie o takiej możliwości budzi obawy, że zaprowadzi to do zakwestionowania transcendentności objawienia w stosunku do religii naturalnej, a więc że jest to równoznaczne z podważeniem samych podstaw chrześcijaństwa. Wydaje się jednak, że głębokie pokrewieństwo autentycznych tradycji chrześcijańskich z formami pogańskimi sugerowałoby raczej, że transcendentność objawienia jest odbiciem transcendencji Boga, która nie wyklucza Jego immanencji, ale właśnie przez nią najpełniej się wyraża: właśnie dlatego, że Bóg nieskończenie przewyższa każde stworzenie, jest mu bliższy niż jakikolwiek inny byt stworzony.

Niebanalne światło rzuca folklor religijny na tak kluczowy problem teologiczny jak kult Boga prawdziwego i bałwochwalstwo. Chodzi nie tylko o całą dwuznaczność zabobonu, którego degenerująca siła ma przystęp do wszystkich prawd wiary i obrzędów sakramentalnych, z Eucharystią włącznie. Jednocześnie zaś nawet oczywiście pogański obrzęd jest nierzadko otwarty na autentyczną głębię religijną (por. np. zwyczaj zaopatrywania nieboszczyka w pokarm, który przekształcił się w niektórych okolicach w zwyczaj obdarzania ubogich, aby modlili się za zmarłego, albo też jako forma wynagrodzenia za ewentualne krzywdy, jakich się on za życia dopuścił). Niekiedy dopatrujemy się skażenia religii tam, gdzie czło-

¹ O. Kolberga cytujemy według milenijnego wydania jego *Dzieł wszystkich*. Odtąd odnośniki do Kolberga będą zawierały jedynie dwie cyfry: pierwsza oznacza tom, druga stronę.

wiek prosty znalazł wręcz doskonałe rozwiązanie ważnych życiowych problemów. Czy zabobonny przesądem jest np. przekonanie, że zmarłe dziecko musi ciężko dźwigać wszystkie łzy wylane na ziemi przez matkę? Człowiek współczesny nie wymyślił dotychczas równie skutecznych perswazji dla osiągnięcia od jednostki ważnych społecznie celów, ale zauważmy, że środek tu zastosowany cechuje pełny szacunek dla tego, co jest wartością bezwzględną, mianowicie dla miłości matki do dziecka i jej żalu po jego stracie. Czy tego typu myślenie magiczne jest rzeczywiście magiczne? Wydaje się, że teologia — gdyby ze swojego punktu widzenia zechciała zająć się tymi problemami — mogłaby z dużym pożytkiem dla samej siebie przyłączyć się do dyskusji zapoczątkowanej przez Lévy-Straussa na temat sensu i bezsensu myśli magicznej.

Że zainteresowanie teologa religijnością ludową, jej wartościami i słabościami, miałoby oczywisty sens także praktyczny, wynika to z samej inności pobożności ludowej w stosunku do naszej. Badając religijną obrzędowość ludową, nie można wyjść ze zdumienia, że wiara mogła aż tak organicznie wejść w całe życie ludzkiej społeczności. Wieśniak przeżywał swoją wiarę nie tylko z całą rodziną i wsią, ale także z swoim polem i pastwiskiem, zbożem i bydłem, wiara była nieodłączną atmosferą wszystkich wydarzeń rodzinnych, zawodowych i życia towarzyskiego, ona była zasadniczym wyznacznikiem dla zdolności twórczych i instynktu zabawowego. Cywilizacja współczesna pomogła przezwyciężyć niektóre słabości wiary tradycyjnej, okazała się przychylnym gruntem dla rozwoju religijnych wartości nie zawsze docenianych w społeczności tradycyjnej. Ale zarazem pomniejszyła nasze przeżywanie wiary o liczne wartości autentyczne znane poprzednim pokoleniom, destruktywna dla wiary rola współczesnej cywilizacji jest chyba nawet bardziej widoczna niż jej rola konstruktywna. Dlatego też wydaje się, że badanie na konkretnym materiale etnograficznym wartości i braków wiary ludowej mogłoby pomóc w postawieniu trafnej diagnozy sytuacji wiary dzisiaj i przypomnieć te dawne wartości, których brak jest jednym ze źródeł słabości współczesnego chrześcijaństwa.

Przedmiot niniejszego artykułu jest nader skromny. Interesuje nas problem, w jaki sposób ogólnokulturowe treści Bożego Narodzenia współlistnieją w obyczajach i pieśniach ludu polskiego z treściami ściśle chrześcijańskimi. Interdyscyplinarny przedmiot tego artykułu zmusza przy tym do złożenia deklaracji — zastrzeżenie tym ważniejsze, że moje przygotowanie z zakresu etnologii jest niewielkie i naznaczone wszystkimi brakami samouctwa. Dodajmy jeszcze, że pod nazwą „święta Bożego Narodzenia” rozumiemy okres od Wigilii do Trzech Króli.

OGÓLNOKULTUROWE TREŚCI BOŻEGO NARODZENIA

Problem pokrewieństwa obrzędowości bożenarodzeniowej z treścią takich czy innych świąt pogańskich wypłynął na fali ogólnej tendencji w naukach humanistycznych, która w swojej skrajnej postaci zmierzała do całkowitego rozłożenia chrześcijaństwa na elementy z gruntu pogańskie. Począwszy od XVIII w. badacze kultury klasycznej, a rychło z nimi egiptolodzy, asyriolodzy, badacze rodzimych kultur germańskich czy słowiańskich ze zdumieniem odkrywali w badanych przez siebie tekstach i faktach liczne analogie do tekstów biblijnych, instytucji chrześcijańskich i zwyczajów. Tendencja ta okazała się zresztą niezmiernie płodna naukowo, wyniki, jakie wówczas osiągnięto, mają niejednokrotnie wartość wiekopomną.

Chrześcijaństwu jednak badania te przysporzyły wówczas wiele kłopotu. Badacze zajmujący się tymi problemami nie umieli bowiem inaczej wyjaśniać zauważonych podobieństw jak tylko w tym sensie, że chodzi tu o „zapożyczenia”, „zależność”, „pozostałości z pogaństwa”. Toteż często pojawiały się twierdzenia, że chrześcijańska treść Biblii, dogmatów, instytucji, zwyczajów i świąt jest jedynie zewnętrznym pozorem, za którym ukrywa się substancja całkowicie pogańska. Rzecz jasna, twierdzenia takie szybko przedostawały się z dzieł naukowych na teren polemiki światopoglądowej.

Chrześcijańska odpowiedź na te zarzuty — bo przecież były one formułowane w atmosferze wyraźnie polemicznej — szła w trzech kierunkach. Starano się wykazywać powierzchowność rzekomych podobieństw i dogłębną oryginalność wartości chrześcijańskich. Wykorzystywano również fakt, że twierdzenia o zależności chrześcijaństwa od danej kultury wysuwano w imieniu różnych kultur, wielość zaś i wzajemna sprzeczność roszczeń podważa prawomocność ich wszystkich. Najtrafniejsze stanowisko zajął chyba kard. Newman, który z angielskim spokojem wskazywał na przepaść dzielącą mit od wydarzenia: mity o zmartwychwstaniu mogłyby być jeszcze bardziej podobne do opisu ewangelicznego, ale nie zmienia to faktu, że po prostu Chrystus zmartwychwstał naprawdę i że naprawdę jest naszym Odkupicielem.

W końcu — ale to dopiero w ostatnich dziesiątkach lat — również w odnośnych naukach sytuacja zaczęła się zmieniać. Powtarzanie się analogicznych motywów w licznych religiach i kulturach zaczęło bowiem budzić coraz więcej podejrzeń, że koncepcja wzajemnych zapożyczeń jest tu często narzędziem nieprzydatnym, a niekiedy nawet fałszującym rzeczywistość, że być może źródła tych podobieństw trzeba szukać gdzie indziej, np. w samej zdolności do przeżycia sa-

crum, która wszczepiona w naturę człowieka jest wszędzie taka sama, niezależnie od przynależności kulturowej.

Otóż pierwsze tezy o pozachrześcijańskich źródłach niektórych motywów Bożego Narodzenia wysunięto jeszcze w połowie XIX w. Mianowicie Jakub Grimm dostrzegł pokrewieństwo tego święta z rzymskimi Saturnaliami (17—24. XII). Z czasem, kiedy zbadano dokładniej historię grudniowych świąt w Rzymie, zlanie się Saturnalii z noworocznymi Kalendami (1. I) oraz dołączenie się mitraistycznego święta ku czci Słońca (25. XII)², podobieństwa te okazały się jeszcze większe. Saturnalia, święta ku czci boga złotego wieku, były obrzędowym powrotem do pierwotnej radości, dobrobytu i bez troski. Stąd żywiłowo radosny charakter tych świąt, przy czym radość nierzadko przybierała formę hałaśliwości czy nawet wyuzdania. Szczególnie przemawiało do wyobraźni i zachęcało do zabawowej inicjatywy zrównanie na ten czas niewolników z panami, połączone z wyborem spośród niewolników saturnalijskiego króla. Równie radosny nastrój panował w czasie noworocznych Kalend, kiedy starając się stworzyć sobie dobry omen na cały rok, powszechnie uczutowano, obdarzano się darami i domyślano się z poszczególnych wydarzeń, co przyniesie nowy rok.

Jakkolwiek teza Grimma i jego kontynuatorów straciła dziś wiele z swego pierwotnego absolutyzmu, niezaprzeczną zasługą tych uczonych było zwrócenie uwagi na podobieństwa rzeczywiście uderzające. Zobaczmy to na przykładzie samego tylko obyczaju polskiego. Chodzi nie tylko o ogólny nastrój Bożego Narodzenia, który swoją atmosferą powszechnej i nieco hałaśliwej radości, wyrażonej w skocznych i bez troskich pastoralkach oraz zwyczajach zabawowych, istotnie może przypominać Saturnalia. Podobieństwo z świętami rzymskimi odnajdujemy również w licznych szczegółach. Na przykład saturnalijskie zrównanie niewolników z panami znalazło swoją analogię w rozpowszechnionym w Polsce prawie zwyczajowym o wygasaniu na drugi dzień świąt umów o służbę (16, 102; 24, 75). Stąd powiedzenie, zanotowane u Kolberga w licznych wersjach, że „na święty Szczepan każdy sobie pan”. Jak widzimy, zwyczaj ten miał w Polsce nawet głębsze znaczenie niż w starożytnym Rzymie, gdyż oprócz swojej funkcji zabawowej spełniał istotną rolę społeczno-gospodarczą: święta były obrzędowym czasem do zmiany służby, przy czym zwyczaj przyznawał inicjatywę sługom, wynajmującym zaś zakazywał żalów i pretensji z powodu odwołania w tym dniu

² Natale Solis invicti, 25 grudnia, było za cesarza Konstantyna świętem kultu państwowego. O. Cullmann wykazuje, jak dalece chrześcijaństwu starożytnemu obca była idea połączenia z kultem państwowym Solis invicti. Ojcowie Kościoła, poczynając od św. Ambrożego, wykorzystują zbieżność dat dla odcięcia się od tego kultu i głoszenia kosmicznego panowania Chrystusa (O. Cullmann, *Der Ursprung des Weihnachtsfestes*, Zürich² 1960).

umowy o służbę. Mniej powszechny, ale znany był również zwyczaj obierania saturnalijskiego króla, dokonywano tego w dniu Młodzianków. Jeszcze aktualnie u Dominikanów krakowskich istnieje zwyczaj, że w dniu tym „rządy” nad klasztorem obejmuje najmłodszy z zakonników, który jest tym lepszym „przeorem”, im dowcipniejsze są jego zarządzenia.

Niektórzy uczeni mówią o saturnalijskim pochodzeniu symbolu zielonej gałązki. Uderzenie gałązką oznaczało pierwotnie przekazanie sił witalnych, u nas zwyczaj ten zachował się szcążkowo w symbolicznej różdze, jaką otrzymują niegrzeczne dzieci na Gwiazdkę lub na św. Mikołaja. Etnografia przekazuje również zwyczaje mniej szcążkowe, por. np. malowniczy opis wigilijnego budzenia dzieci różgą (23, 49—50) albo budzenie jałowcowymi prętami w dzień Młodzianków (5, 227), czy używanie różgi przez kołędników (10, 185—186). W. Klinger dowodził grecko-rzymskiego pochodzenia choinki³, a jednym z argumentów było dla niego również to, że przyszła ona do nas z południowych Niemiec, a więc z ziemi głęboko przesiąkniętej kulturą klasyczną.

Pewna hałaśliwość radości bożenarodzeniowej przejawia się np. w psotach, jakie dozwolone są w tym czasie — por. np. zamazywanie okna wapnem, zszywanie w czasie pasterki stojących obok siebie osób, wlewanie atramentu do kropielnicy, żartobliwe kradzieże (5, 195), wciąganie na dach brony czy wozu (28, 75). Żartobliwe kradzieże spełniają niekiedy funkcję bardziej złożoną. Mogą polegać na wykradaniu fantów, które trzeba wykupić, co stanowi materialną bazę dla urządzenia wieczorku tanecznego (28, 76—77), mogą też niekiedy stwarzać dobry lub zły prognostyk na cały przyszły rok (23, 50).

Wróżby na przyszły rok i zabiegi magiczne, mające zapewnić pomyślność w nowym roku, tak obrazowy i rzucający się w oczy element obrzędowości bożenarodzeniowej, należały do istoty również rzymskich uroczystości noworocznych. Wróżby, życzenia, zabiegi i zakazy magiczne odnośnie urodzaju, pomyślności, ożenku, zdrowia, wzajemnego współżycia, są tak liczne, że czują się zwolniony od obowiązku egzemplifikowania. Równą żywotność przejawia, znany także w świętach rzymskich, zwyczaj obdarzania się podarkami. Przejawia się on w niezmiernie różnorodnych formach tzw. kołędowania, obdarzaniu dzieci i domowników, w skrajnych zaś przejawach przybiera formę wykradania „darów”. Jak więc widzimy, tezę o saturnalijskiej genealogii zwyczajów bożenarodzeniowych można było uzasadniać bardzo obfitą faktografią.

³ W. Klinger, *L'irésione grecque et ses transformations modernes*, Eos 1926. 157—174; tenże, *Drzewko wigilijne, jego początek i dzieje*, w: *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*, Kraków 1931, 95—103.

Nowy etap w badaniach nad obrzędowością Bożego Narodzenia zapoczątkował duński pastor Feilberg, który w wydany w r. 1904 dziele pt. *Jul*, dotyczącym bożonarodzeniowych zwyczajów na terenie Skandynawii, doszedł do wniosku, że w swojej istocie jest to święto zmarłych. Feilberg przypuszczał, że zaduszkowy charakter świąt Bożego Narodzenia jest lokalną właściwością Skandynawii, pozostałością po jakimś dawnym pogańskim święcie ludów Północy. Na Północy w okresie przesilenia zimowego nawet dzień jest tylko wieczorem, stąd związaną tych świąt z duchami przodków wydawało się duńskiemu uczonemu szczególnie zrozumiałe. Rychło jednak etnografowie zaczęli wskazywać, że analogiczne elementy znajdują się również w obyczajach innych ludów⁴.

Ogólnie wzięwszy, obrzędy zaduszkowe można podzielić na cztery grupy. W czasie sakralnym, kiedy świat doczesny otwiera się na wizyty z zaświata, ludzie dzielą się z cieniami zmarłych żywnością (zostawianie lub rozsypywanie pokarmów i napojów), ciepłem i światłem (palenie świec, ognisk, ogrzewanie łaźni) oraz podejmują środki ostrożności, aby nie przeszkadzać, a zwłaszcza nie szkodzić zmarłym. Natomiast w czasie zwykłym, świeckim, oraz na zakończenie czasu sakralnego, ludzie wykonują obrzędy zabezpieczające przed obecnością zmarłych, która wówczas jest niepożądana. Otóż w obrzędowości bożonarodzeniowej znajdziemy zwyczaje z wszystkich czterech wymienionych grup. Rozpowszechniony jest zwłaszcza obyczaj dzielenia się ze zmarłymi wieczerzą wigilijną. Taki jest pierwotny sens zakazu mycia naczyń po spożyciu wieczerzy (aby dusze posiliły się resztkami), niekiedy wręcz nakazuje się oddzielić po trochu ze wszystkich potraw i zostawić to na stole przez całą noc (33, 113; 10, 185). We wschodnich dzielnicach Polski zastawiano przy wigilijnym stole jedno wolne miejsce dla „aniołów z nieba”, albo „zamorskich gości” (K. Zawistowska, art. cyt. 854). Jeśli do stołu podano więcej łyżek niż trzeba, Huculi⁵ „natenczas mówią, iż ktoś jeszcze głodny przybędzie, a mają zwykle na myśli jakiegoś nieboszczyka” (29, 84).

W okresie Bożego Narodzenia duchy mają prawo przebywać

⁴ Por. pracę W. Klingera, *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początek i znaczenie pierwotne*, Poznań 1926, w której wskazano liczne szczegóły o charakterze zaduszkowym w obrzędowości bożonarodzeniowej niemal wszystkich ludów europejskich, również południowych (np. Serbowie, Włosi, Hiszpanie). Zob. też artykuł K. Zawistowicz, *Momenty zaduszkowe w obrzędowości świąt Bożego Narodzenia*, *Wiedza i Życie* 6 (1931), 849—859.

⁵ W. Klinger notuje modlitwę Huculów podczas wieczerzy wigilijnej: „aby i te dusze do wieczerzy przypuszczone były, których my nie znamy, a jednak czekamy, którzy od wypadków zginęli, w podróży okaleczeli, w wodach potonęli, a teraz ich biedne dusze gorzki pobyt w piekle mają i tego wieczora świętego oczekują. My wszyscy w całej szczeroci serca naszego i z woli Bożej wzywamy i Boże i grzeszne dusze na wieczerzę i dajemy ją, aby na tym świecie tak wieczerzały, jak my — tutaj” (dz. cyt. 34—35).

w ludzkich domostwach, stąd troska, aby ich nie niepokoić i nie krzywdzić. Obowiązuje więc taki sam, jak w czasie pogrzebu, zakaz wynoszenia popiołu i wymiatania śmieci (16, 102) oraz motania i przędzenia (28, 74). Chodzi o to, żeby nie przeszkadzać duszy, ani mimowolnie jej nie zranić czy nie związać. W czasie wieczerzy wigilijnej gospodyni (43, 15), albo nawet wszyscy (29, 87) nie powinni ruszać się z miejsca, aby nieopatrzenie nie przygniść jakiegoś niewidzialnego gościa. Dodajmy jednak od razu, że zaduszkowe rozumienie tych zakazów zaniknęło szybciej niż w wypadku obrzędów wyrażających dzielenie się ze zmarłymi pokarmem. Interpretacje zanotowane przez Kolberga są przeważnie wtórne: żeby z końcem roku nitka się nie wysnuła (16, 100), żeby wilki się nie zamotały do wsi, żeby co pokręconego się nie urodziło (28, 74), żeby kwoki z jaj nie uciekały (43, 15).

Równie słabo ujawnia się zaduszkowy sens obrzędów bożonarodzeniowych związanych z światłem i ciepłem. Trudno by znaleźć w folklorze polskim obrzęd równie ekspresywny co np. fiński zwyczaj ustępowania napalonej łaźni duszom, po których dopiero kąpią się żywi. Wyraźniej natomiast aspekty tu omawiane ujawniają się w egzorcystycznych obrzędach na koniec okresu Bożego Narodzenia, w dzień Trzech Króli. Naznaczanie domów święconą kredą i wypisywanie na nich nazwy nowego roku, na znak, że zaczyna się już normalny rok, okadzanie i pokrapianie domów poświęconymi w tym dniu kadzidłem i wodą (5, 248), łatwo mogły mieć m. in. ten sens, że oto przerywamy nasz świąteczny kontakt z zaświatem i powracamy do zwykłego życia.

Zasadniczą słabością prac podkreślających zarówno saturnalijski jak zaduszkowy charakter Bożego Narodzenia była ich nieprzeciętna przy ówczesnym stanie nauki jednostronność, prowadząca do uproszczeń, a nawet zafałszowań badanej rzeczywistości. Jest rzeczą naturalną, że uczeni badający saturnalijskie koneksje tych świąt, w różnych obrzędach mających zapewnić urodzaj czy zdrowie (np. bardzo rozpowszechnione obwiązywanie wigilijnym powroślem drzew owocowych — 5, 194; 9, 116), będzie widział jedynie magiczny zabieg noworoczny. Szukając znów treści zaduszkowych, łatwo dopatrzeć się zaduszkowego rodowodu tam, gdzie obrzędy raczej na pewno nie są pochodne, ale jedynie równoległe w stosunku do obrzędów związanych ze zmarłymi. W ten sposób niejeden etnolog twierdził niesłusznie o wtórności zwyczaju dzielenia się wieczerzą wigilijną z bydłem, obrzędu przywoływania na wieczerzę żywiołów człowiekowi wrogich, mrozu, febry (29, 82) czy wilka (5, 193), albo interpretacji, że puste krzesło przy stole wigilijnym przeznaczone jest dla Pana Boga lub zabłąkanego podróżnego.

Doskonalszego narzędzia, pomagającego zrozumieć ogólnokultu-

rowy sens świąt Bożego Narodzenia dostarczył M. Eliade swoją teorią o czasie sakralnym⁶. W jej świetle ukazują się zarówno słuszność jak cała cząstkowość obu wspomnianych wyżej kierunków. Eliade opiera się na materiale etnograficznym, dotyczącym zarówno ludów pierwotnych jak kultur cywilizowanych, okoliczność więc, że schemat uroczystości noworocznych jest wszędzie zasadniczo taki sam, wskazywałaby, że uroczystości te odpowiadają na jakieś ogólnoludzkie, ponadkulturowe zapotrzebowanie naszej natury.

Schemat ten, według Eliadego, jest następujący: Przełom starego i nowego roku jest chwilą wyznaczoną przez sam kalendarz, kiedy człowiek może odciąć się od starego czasu, od wszystkiego co w nim było niedoskonałe, przykre i złe, i wejść w czas nowy, doskonalszy i lepszy. Prawdopodobnie we wszystkich kulturach istotę uroczystości noworocznych da się sprowadzić do jednej formuły: jest to powtórzenie dzieła stworzenia, albo dokładniej, symboliczne dokonanie nowego stworzenia. Dokonuje się to w dwóch etapach, które zresztą należy rozumieć nie tyle w sensie chronologicznym, co logicznym: poprzez obrzędowe zniesienie starego świata i powrót do pierwotnego chaosu oraz urzeczywistnienie nowego stworzenia, bardziej odpowiadającego ludzkim tęsknotom.

Na etap pierwszy, negatywny, składają się ryty oczyszczenia z grzechów, ale także obrzędowe zawieszenie wszelkiego porządku (kosmosu): społecznego (por. saturnalijskie zrównanie niewolników z panami, a nawet wybór niewolnika na króla), moralnego (por. orgiastyczny charakter Saturnalii, hałaśliwość niektórych zwyczajów Bożego Narodzenia, obyczaj żartobliwych kradzieży), a nawet ontycznego (por. zniesienie przedziałów między światem żywych i umarłych, walki między dwoma grupami reprezentującymi dobro i zło — 5, 198). Stąd znaczenie symboliki nocy, nie tylko w obrzędowości bożonarodzeniowej, ale także w zwyczajach noworocznych ludów niechrześcijańskich. Noc jest naturalnym symbolem chaosu, stanu wyjściowego, w którym wszystko jest nieuporządkowane, a rzeczy nie zyskały jeszcze swojej odrębności.

Obrzędowy powrót do chaosu jest logiczną podstawą dla dzieła nadawania światu nowego kształtu. Tutaj znajdują uzasadnienie niezliczone wróżby, życzenia i zabiegi magiczne, związane z okresem noworocznym. Tęsknoty człowieka, jeśli tylko są wyrażone poprzez ustaloną formę obrzędową, mają bowiem wówczas moc twórczą. Jest tak dlatego, bo ten hierofaniczny okres jest czasem stwarzania, a więc poszczególne wydarzenia tego okresu mają sens archetypu, który będzie potem kalkowany w normalnym czasie świeckim. Jeśli

⁶ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966; por. dotyczący tego tematu spolszczony fragment z jego dzieła *Le sacré et le profane*: M. Eliade, *Sacrum — mit — historia*, Warszawa 1970, 97—131.

np. człowiek będzie w tym dniu szczęśliwy, syty, zgodny, rzecz jasna, że tak będzie przez cały rok; pogoda dwunastu dni między Bożym Narodzeniem a Trzema Królami jest wzorem pogody, jaka będzie panowała w kolejnych miesiącach nowego roku (48, 65; 23, 53). Ponieważ nowy czas będzie lepszy od starego, nawet znaki nawzajem się sobie sprzeciwiające są pomyślne: jeśli niebo w dzień wigilijny jest gwiaździste, znaczy to, że będzie dużo jaj, ale jeśli jest pochmurne, to będzie dużo mleka (5, 195). Nawet i w nowym czasie zło jest realnym zagrożeniem, można się jednak go ustrzec: jeśli ktoś jest kłótniwy w dzień wigilijny, będzie taki przez cały rok, trzeba więc się starać przeżyć ten dzień dobrze; jeśli ktoś przy stole wigilijnym nie rzuca cienia, znaczy to, że w tym roku umrze, trzeba więc tak usiąść albo tak ustawić świece, żeby cień był (53, 139). Niestety, wszystko to dzieje się jedynie na płaszczyźnie symbolicznej.

PROPOZYCJA CHRZEŚCJAŃSKA NOWOCZESNYCH UROCZYSTOŚCI

Nie łatwiejszego, jak dać się oszołomić obfitości analogii faktograficznych i zgodzić się na to, że pobożność ludowa zredukowała całkowicie święta Bożego Narodzenia do poziomu ogólnoreligijnych uroczystości noworocznych, pozostawiając jedynie czysto zewnętrzną oprawę chrześcijańską. Zarówno teologowie jak etnologowie zbyt łatwo dopatrują się chrześcijańskiej istoty świąt Bożego Narodzenia w ujęciu proponowanym przez teologię naukową, wszystko zaś, co nie mieści się w tych ramach traktują jako zwyczaje pogańskie lub przesady. Że jest to podejście zbyt uproszczone, świadczy chociażby fakt, iż również liturgia bożenarodzeniowa zawiera motywy typowo noworoczne, które nie są wintegrowane w schemat teologiczny Bożego Narodzenia (np. symbolika nocy).

Wydaje się, że rzeczywistość przedstawia się raczej następująco: Obrzędy i motywy naturalnoreligijne, jakie spotykamy w kulturze ludowej, są otwarte na sens chrześcijański, który je zresztą całkowicie przewyższa. W związku z tym te same obrzędy mogą być przeżywane przez chrześcijan zarówno w sensie chrześcijańskim jak pogańskim, zależnie od stopnia wkorzenia w wiarę przeżywających te obrzędy. Zasadę tę opatrujemy dwoma zastrzeżeniami: Otwartość na wartości wiary cechuje jedynie większość obrzędów, nie odznaczają się nią bowiem zabobony, które Eliade nazywa słusznie zdegenerowanym przeżyciem sacrum. Ponadto wydaje się, że konkretne obrzędy i przekonania naturalnoreligijne są zwykle połączeniem autentycznych wartości religijnych oraz treści bałwochwalczych, otwartość na chrześcijaństwo przejawiają oczywiście jedynie te pierwsze wartości.

Zanim przejdziemy do konkretnych faktów, ukazujących mechanizm, według którego wiara ludu dokonywała przewartościowania sensu obrzędów noworocznych, zwróćmy uwagę na istotną różnicę między obrzędowością pogańską a chrześcijańską. Wyznacza ją odmienna koncepcja czasu, a ta z kolei jest w chrześcijaństwie ścisłą konsekwencją historycznych wydarzeń zbawczych, jakie w określonym czasie dokonały się jednorazowo i niepowtarzalnie przez Jezusa Chrystusa.

Zarówno dla chrześcijanina jak dla poganina czas, podobnie jak przestrzeń, jest sytuacją, w której spotyka się on z Świętym. Spotkania te zawsze dokonują się według określonych świętych archetypów. Archetypy poganina są mityczne, tzn. dokonały się w przeszłości, która nigdy nie była teraźniejszością, odzwierciedlają jedynie tęsknotę nieustannie dręczącą człowieka. Ahistoryczna będzie więc również jego religijna koncepcja czasu: poprzez określone obrzędy może on symbolicznie unieważniać przeszłość razem z całym jej złem i nieustannie powracać do początku, zaczynać od nowa. W ten sposób obrzędowość pogańska naznaczona jest piętnem syzyfowym, jest ciągłą celebracją tęsknoty, która nie znajduje wypełnienia.

Zupełnie inny sens mają obrzędy chrześcijańskie. Zasadnicze archetypy chrześcijańskie są bowiem ściśle historyczne, są to czyny zbawcze rzeczywiście dokonane przez Syna Bożego, prawdziwego Boga i człowieka. Obrzędowość chrześcijańska uobecniająca owe archetypy (liturgia) również wyraża odwieczną tęsknotę człowieka za wyzwoleniem i przemianą na lepsze, ale zarazem rzeczywiście, choć stopniowo i przeważnie niewidzialnie, realizuje to, co wyraża. Ten realizm łaski nadaje chrześcijańskiemu przeżywaniu czasu wyraźną kierunkowość. Łaska stała się rzeczywistością, człowiek nie może więc już unieważniać swojej nadprzyrodzonej przeszłości: jego czas jest albo drogą do pełni albo traceniem szansy. Unieważniać swoją przeszłość mógł człowiek tylko dzięki temu, że bez Chrystusa rzeczywistość nadprzyrodzona była mu niedostępna, trwała w bezruchu i można ją było przeżywać jedynie symbolicznie. Z chwilą jednak kiedy Chrystus położył kres tej stagnacji i zaprosił wszystkich do wchodzenia w tę rzeczywistość, sytuacja zmieniła się radykalnie.

Oba rozumienia czasu nie są jednak sobie przeciwstawne. Chrześcijaństwo nie odrzuca naturalnoreligijnej koncepcji czasu, ale przystosowuje ją do nowej sytuacji i nadaje jej nowy sens. Trzeba to podkreślić specjalnie, bo współczesna teologia katolicka na ogół bez oporów przejmuje ujęcia protestanckie, wynikające z pesymistycznej oceny waloru religijności naturalnej, gdzie przedstawia się chrześcijańską koncepcję czasu linearnego i pogańskie pojęcie czasu

cyklicznego jako rzekomo niezgodne z sobą radykalnie.⁷ Tymczasem również dla chrześcijaństwa czas jest cykliczny. Wystarczy wspomnieć o cyklicznej strukturze liturgii (coniedzielna Eucharystia, roczny cykl świąt), a nade wszystko o jednej z fundamentalnych idei ewangelicznych, wezwaniu do nieustannego nawracania się.

W chrześcijaństwie cykliczność czasu nie jest jednak sztywna, ma ona kształt spirali, poprzez którą człowiek coraz bardziej zbliża się do celu. O ile poganie całkowicie odcinali się od przeszłości i chcieli coraz to na nowo zaczynać zupełnie od początku, dla chrześcijan święto jest czasem hierofanicznym, w którym należy się odciąć od tego, co w przeszłości było złe, ale tylko od tego. Absurdem bowiem byłoby odcinać się od łaski, której w przeszłości byliśmy uczestnikami. Przyszłość ma być więc doskonalszą kontynuacją przeszłości. Podczas gdy dla pogan święto wyznacza czasową granicę między starym a nowym światem, chrześcijanie podkreślają, że granica ta ma wymiar także przestrzenny, tzn. biegnie przez samo wnętrze rzeczywistości, a zadaniem święta jest przesuwać ją coraz bardziej na korzyść świata nowego.

Jak widzimy, na istotę święta chrześcijańskiego również składają się dwa etapy, ale zasadniczo zmodyfikowane w stosunku do pojęć pogańskich. Etap negatywny, zerwanie z przeszłością, w żadnym razie nie polega tu na powrocie do chaosu, ale jedynie na odcięciu się od grzechów przeszłości (por. pokutny charakter adwentu, przedświąteczna spowiedź, przebłagalno-dziękczynne nabożeństwo sylwestrowe)⁸. Obrzędy zaś części pozytywnej mają za zadanie głębiej zanurzyć człowieka w nowym świecie, przemienionym świecie synów Bożych, a ich punktem docelowym jest pełnia, która się objawi w dniu powszechnego zmartwychwstania.

Spróbujmy na tym tle ocenić, w jakim stopniu ludowe zwyczaje Bożego Narodzenia są przeniknięte zacykiem chrześcijańskim. Interesuje zwłaszcza chrześcijański charakter tych zwyczajów, które wykazują podobieństwo formy z obrzędowością pogańską. Przedtem jednak uwaga metodologiczna. W każdym obrzędzie można wyróżnić jego formę oraz funkcję i interpretację. Jeśli idzie o stopień ich

⁷ Przyznajemy, że niektóre zintelektualizowane ujęcia na temat cykliczności czasu, np. dokryna stoicka o pożarach świata czy hinduska idea o mahajuga, wydają się niemożliwe do pogodzenia z chrześcijańską wizją czasu. W artykule jednak, mówiąc o pogańskiej koncepcji czasu, zawsze mamy na myśli koncepcję religijną, a nie filozoficzną.

⁸ Por. noworoczny wierszyk z życzeniami:

„Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Rok,
aby nam pan Jesus dał docekać drugiego
we szczęściu, we zdrowiu,
w mniejszych grzybach, a we większych radościach,
w boskich miłościach,
w oborze, w komórce” (44, 78).

trwałości, funkcja trudniej podlega zmianom niż interpretacja, największy zaś opór wobec zmian przejawia forma obrzędu. Stosunek interpretacji do funkcji jest mniej więcej taki, jak stosunek świadomości do całej sfery psychicznej w człowieku, łącznie z nad- i podświadomością. W związku z tym ustalmy zasadę, że uważamy dany obrzęd za głębiej przeniknięty treścią chrześcijańską, jeśli chrześcijańska jest także jego funkcją, a nie tylko sama interpretacja. Dlatego na ogół nie interesują nas tutaj chrześcijańskie interpretacje obrzędów bożonarodzeniowych, jeśli nie wykazują one organicznego związku z funkcją obrzędu.⁹

Stwierdziliśmy już z całą stanowczością, że chrześcijańskiej koncepcji święta obca jest idea powrotu do chaosu. Będzie więc rzeczą nader interesującą przypatrzeć się w pierwszym rzędzie tym zwyczajom ludowym, które wykazują pokrewieństwo z ideą zniesienia wszelkiego porządku. Zapewne, są wśród nich takie, które już na pierwszy rzut oka nie mają charakteru chrześcijańskiego, choć zarazem, jak się wydaje, w powszechnej świadomości przypisuje się im znaczenie tylko marginesowe. Chodzi zwłaszcza o różne hałaśliwe objawy typu saturnalijskiego. Jedynie pośrednio i nie bez dwuznaczności mogą one powiększać ekspresywność radości z powodu narodzin Zbawiciela.

Ale już dogłębnie chrześcijańskiego przewartościowania doczekała się idea zniesienia na okres świąteczny dotychczasowego porządku społecznego. Gospodarz z Poznańskiego zatroszczy się więc, aby zaprosić ubogiego do wigilijnego stołu, a przystępując do wieczerzy powiada: „Siadajcie wszyscy, przez cały rok służyliście mi, niech więc w tej nocy, kiedy Pan Jezus w ubóstwie się narodził, ja wam usługę” (10, 58). To obrzędowe zakwestionowanie aktualnych stosunków między ludźmi nie zmierza, jak widzimy, do symbolicznego przywrócenia chaosu, ale uobecnia pełnię porządku nowego, oparłego na powszechnej miłości i równości. W stosunku do pojęć pogańskich perspektywa więc zmieniła się diametralnie: punktem odniesienia nie jest już pierwotny stan zerowy, ale eschatologiczny stan pełni. Świętujący mają przy tym świadomość, że czas eschatologiczny nie jest tylko symbolem, ale trzeba w życiu codziennym realizować przynajmniej częściowo to, co wyraża świąteczny obrzęd (por. np. interpretację, że dzielenie się opłatkiem wyraża gotowość dzielenia się chlebem w ciągu roku i przyjmowania chleba od innych — 5, 191). Dodajmy, że niektóre noworoczne wróżby m. in. w tym kierunku otworzyły się na wartości najwyższe (np. archety-

⁹ Rozprzeźstrzeniona jest np. interpretacja, że dzielimy się z bydlęciem opłatkiem i wieczerzą wigilijną na pamiątkę, że bydlę było obecne w stajni betlejemskiej. Związek tej interpretacji z funkcją obrzędu wydaje się jednak nader luźny. Tematowi funkcji tego obrzędu poświęcamy parę słów poniżej.

piczne znaczenie świąt jako dni powszechnej radości, darowania uraz i powstrzymywania się od sporów).

Różnica perspektywy w noworocznym zakwestionowaniu porządku społecznego ujawnia się może najbardziej w tym, że w obrzędowości pogańskiej czyni się tak jedynie symbolicznie (stąd np. zabawowy charakter zwyczajów związanych z wyborem saturnalijskiego króla; na starożytnym Wschodzie niestychność obrzędów świątecznych z powszednią rzeczywistością podkreślano niekiedy bardzo okrutnie: przez zamordowanie przy końcu uroczystości noworocznego króla). Natomiast zwyczaj chrześcijański traktują odnośnie obrzędy bardziej realnie i na serio. Wystarczy sobie uświadomić, jakie miejsce w pieśniach bożonarodzeniowych zajmuje kontemplacja motywu, że Zbawiciel urodził się ubogi oraz że najwięcej serca okazali Mu ubodzy¹⁰ (28, 65; 5, 236). Nawet tak zdawałoby się czysto gospodarczy obyczaj, jak prawo przyznawane na św. Szczepana wszystkim parobkom do wymówienia służby, miało wyraźny sens moralny, uwydatniając m. in. społeczne znaczenie maluczkich. Kolberg notuje wielokrotnie, że gospodarze musieli w tym dniu sporo zabiegać, zanim zapewnili sobie odpowiednią ilość służby na przyszły rok (16, 102; 24, 75; 26, 55).

Poświęćmy jeszcze chwilę uwagi zabiegom magicznym, mającym zapewnić urodzaj, zdrowie, zabezpieczyć przed wrogimi żywiołami. Obwiązywanie słomą wigilijną drzew, aby rodziły, czy zapraszanie na wieczerzę wilka, aby, jeśli nie przyjdzie, nie przychodził też kiedy indziej, ma wszystkie pozory zabobonu i rzeczywiście jako zabobon mogło być przeżywane. Opisy etnograficzne ujawniają jednak, że obrzędy te mogły być rozumiane w sensie również o wiele głębszym.

Zwróćmy np. uwagę na opis następujący: „Parobek robi z tej słomy (ze stołu wigilijnego) powrósełka i obwiązuje drzewka, żeby rodziły owoc, a gospodarz puka kulką drzewianą w każde drzewko i powiada: żebyście tak plenowały, żebyście owoców więcej jak liściów miały. Zaś potem idzie gospodarz do pszczoł, puknie trzy razy tą kulką w ul albo w kószkę, żeby je pobudzić, i na przywitanie mó-

¹⁰ Zwróćmy przy okazji uwagę na moralnospołeczny sens pieśni bożonarodzeniowych, wyrażających, nieraz bardzo lirycznie, miłość do Dziecka i Jego Matki. Święte osoby Nowonarodzonego i Maryi są tu niewątpliwie także archetypami dziecka i kobiety. Duchowość bożonarodzeniowa żywiołowo też zaakceptowała św. Józefa jako człowieka starego i otoczyła go spontaniczną sympatią, i to bynajmniej nie dlatego, że potrzebna jej była tego rodzaju gwarancja dziewiczości Maryi. Współczesna tendencja do negowania takiego obrazu św. Józefa ze względu na prawdę historyczną (przez co uzyskuje się doskonalszy obraz małżeństwa Józefa i Maryi jako archetypu małżeństwa chrześcijańskiego) zdaje się nie brać pod uwagę faktu, że ingeruje w mechanizm, za pośrednictwem którego obrzędowość bożonarodzeniowa wyrażała szacunek dla maluczkich i słabych: dziecka, kobiety, człowieka ubogiego i starego.

wi: Wiedzcie robaszki, że się o 12 godzinie w nocy Pan Jezus narodzi, cieszcie się i wy" (10, 57).

Opis ten jednoznacznie wskazuje, że człowiek chce przeżywać radość bożenarodzeniową razem ze swoimi pszczołami. Nie ma też powodu przypuszczać, że inny sens miał obrzęd obwiązania drzew. Obrzędu tego nie można interpretować w oderwaniu od religijnej atmosfery całości, z czego wynika, że motyw spodziewanego urodzaju ma tu sens głębszy niż tylko gospodarczy. Motyw ten ukonkretnia raczej przeżycie powszechnego pojednania z przyrodą, jako jeden ze skutków doświadczanego w ten wieczór zbawienia. Ludzie okazują w ten wieczór życzliwość wszelkiemu stworzeniu, przy czym posługują się językiem bardzo konkretnym; sobie wzajemnie składają dary, z byłem dzielą się pokarmem wigilijnym (9, 116), obwiązują słomą drzewa, aby im było ciepło; człowiek pamięta wtedy nawet o wróblach i rzuca im ziarno z wigilijnych snopów, bo „kiedy się wszyscy dzisiaj weselą i radują z narodzenia Pańskiego, czy biedne ptactwo ma z głodu umierać?" (10, 59). Pojednanie powszechne zakłada jednak wzajemność w życzliwości: było okaże ją człowiekowi, dając dużo mleka, drzewa urodzajem.

Swoją życzliwość okazuje człowiek również istotom, z którymi jest skłócony. Zaprasza więc na wieczerze wilka, mroź, febrę. One jednak również winny okazać mu życzliwość i nie wyrządzać mu szkody w ciągu roku. Analogiczny sens ma obrzęd grożenia siekierą niepłodnemu drzewu (5, 194). Człowiek nie dlatego darowuje mu życie, że jest interesowny i spodziewa się od niego urodzaju, ale dlatego, że jest wobec niego życzliwy, spodziewa się więc życzliwości wzajemnej, którą drzewo objawi urodzajem. Również pozostałości pogańskich treści zaduszkowych mogą (choć nie muszą) być rozumiane w tych kategoriach. Nie są już elementem powrotu do chaosu, ale jednym z wyrazów tej powszechnej życzliwości i radości z przyjścia Zbawiciela. Obok prymitywnej idei, że człowiek dostarcza pokarmu zmarłym, a w zamian oczekuje, że oni nie będą mu szkodzić, spotykamy również ideę, że święta są okresem powszechnej ulgi dla dusz czyścicowych oraz czasem, w którym dla wielu z nich kończy się okres pokuty i zaczynają radości niebieskie.

Liczne pastorałki i kolędy potwierdzają te idee ogólnokosmicznej radości z powodu narodzenia Zbawcy, bo przez Niego nastanie powszechna życzliwość, dobrobyt i sprawiedliwość. Znana kolęda „W dzień Bożego Narodzenia" zawiera tylko proste stwierdzenie, że z przyjścia Chrystusa cieszy się również cały świat nierozumny. Ale już dłużej, 47-zwrotkowa pastorałka nawiązująca do tej kolędy, bardziej szczegółowo ujawnia, że Chrystus zbawia cały świat: jastrząb nie będzie już rozszarpywał niewinnych ptaków, a orzeł i lew będą gwarantami pokoju i sprawiedliwości w ptasiej i zwierzęcej

rodzinie (5, 244—247). Owce, które wilk „pokąsał i jeszcze się nad nimi natrząsał”, otrzymają w stajence betlejemskiej sprawiedliwość, ale i wilk, choć ukarany, nie będzie pozbawiony życia, tylko nie będzie mógł już więcej im szkodzić (44, 69). Inna pastorałka, chcąc opisać cudowną życzliwość przyrody dla człowieka, opowiada nieporadnie o tym, jak Pan Jezus natychmiast po swoim urodzeniu sporządził Matce śniadanie, gdyż jest Synem Bożym i Stwórcą świata (5, 235).

Kosmicznym centrum tej nowej wspaniałej sytuacji jest nowonarodzony Jezus; tam, gdzie nie ma Jezusa, wszystko jest po staremu. Wyraża to np. pastorałka, przestrzegająca woły przed pójściem w góry, do lasu czy nawet na pole, bo wszędzie tam czyha na niebezpieczeństwo; będą natomiast bezpieczne, jeśli pójdą „do stajenki, gdzie Pan Jezus spoczywa maleńki” (5, 243). Rzecz jasna, że wspaniałość nowego świata najlepiej ujawnia się w porównaniu ze światem starym. Porównanie to dramatyzuje kolęda, według której radosna nowina o Narodzeniu zastaje pasterzy w sytuacji skrajnie nieszczęśliwej, w momencie kiedy wilk czyni pogrom w ich trzodzie. Pojawienie się anioła potęguje zrazu panikę; pasterz Kuba domyśla się, że jednocześnie wilk przyszedł po owce, a anioł po życie pasterzy, i prosi już tylko Boga o miłosierdzie dla swojej grzesznej duszy. Po tak dotkliwym doświadczeniu klęski od wilka pasterze tym szczerzej objawiają swoją radość na wieść o narodzeniu Wyzwolicie-la (23, 64 i 27, 117—118).

Teologia ludowa Bożego Narodzenia operuje jeszcze ideami, które trudno umieścić w dwuczęściowej strukturze święta, jaka wyznacza ramy niniejszych rozważań. Przerasta np. te ramy niezmiernie interesująca tradycja sięgania do idei chaosu dla wyrażenia nadporządku, jaki osiągnie świat w eschatologicznej pełni. Przez Chrystusa już wkroczyła w świat nowa siła, niwelująca doczesne ograniczenia i przenosząca aktualny porządek świata na płaszczyznę miłości, aby nadać wszystkiemu nowy sens. Dlatego poprzez ideę chaosu można wyrazić również Jego narodzenie (por. pierwsza zwrotka kolędy „Bóg się rodzi”). Ale pojęcia chaosu jeszcze bardziej nadają się do opisanego Powszechnego Pojednania, jakie nastąpi przy końcu czasów.

Zapoznajmy się bezpośrednio z tekstem szczególnie charakterystycznym (23, 62—63):

6. Wszystko się zmieniło,
jak nigdy nie było;
wino rzeką ciecze,
ciepło jakby w lecie.
7. Lwami drzewo wożą,

- niedźwiedziami orzą,
zając z chartem siedzą,
z jednej misy jedzą.
8. Liszka pasie kury,
kot myszy i szczury,

- wilk owcom nie szkodzi,
wespół z nimi chodzi.
9. Ptacy też wspomnieli,
co przedtem umieli;
gdyż zgodnie śpiewają,
i prześlicznie grają.
14. I drzewa też znają,
opak owoc dają,
jabłka na dębinie,
gruszki na sośninie.
15. Na wierzbinie wiśnie,
na śliwinie trześnie,
bez zakwitł figami,
jesion rodzenkami.
16. Na głogu brzoskwinie,
- migdał na tarninie,
miód płynie z kloniny,
oliwa z brzeziny.
17. Gruda też grudniowa
jak pigułka zdrowa,
śnieg i lód styczniowy
słodki jak cukrowy.
18. Słusznie się radować,
a Bogu dziękować,
iż przez narodzenie
zmienił przyrodzenie.
19. Szatana zwojował
w piekle go przykował,
a człeka grzesznego
wziął za brata swego.

Pogańska idea powrotu do chaosu została więc tu wykorzystana w dokładnie przeciwnym sensie: dla wyrażenia nowego porządku rzeczy. Całość opiera się na dostrzeżeniu niejakiego podobieństwa między tymi krańcowymi stanami: o ile chaos niweluje wszystkie granice między bytami i ich odrębność, to w stanie Pełni zniesione będą wszelkie ograniczenia, a zarazem wszelkie zamknięcie na innych. Poszczególne istoty zyskują swoją najwyższą odrębność właśnie poprzez otwarcie ku innym. Źródłem tego powszechnego pojednania, usunięcia wszelkiej wrogości i obcości, jest zbawczy czyn Chrystusa. Dobra szczegółowe, nie zawsze dotąd zgodne, potęgują się teraz w doskonałym wzajemnym współgraniu (por. motyw ptasiej orkiestry, zwłaszcza zwrotka 9). Wszystko nabiera cudownej płodności i zupełnie nowego sensu. Zmiany „na opak” nie są bynajmniej powrotem do chaosu, bo nie gubi się w nich odrębność rzeczy. Są to zmiany celowe i jednokierunkowe — z gorszego na lepsze, z bezowocności ku pożytkowi i owocowaniu.

Celem tego krótkiego przeglądu głównych idei bożenarodzeniowych w religijności ludu polskiego było zasygnalizowanie tych głębi, jakie są zawarte w teologii ludowej. Łatwiej może teraz rozumieć, dlaczego specyficzne wartości religijności ludowej są niedoceniane, czy nawet lekceważone i zwalczane. Są one bowiem wyrażone zupełnie innym językiem niż język pojęciowy. Jest to język obrazowy, symboliczny, wizyjny, równie chętnie posługujący się obrzędem co słowem. Przy czym jest to język wielowartościowy: te same obrzędy czy słowa mogą wypowiadać najgłębsze treści chrześcijańskie, ale mogą zarazem wyrażać mentalność zabobonna i pogańską.

Powiedzmy też wyraźnie: Nie jest rzeczą wykluczoną, że niekiedy treści teologiczne omówione powyżej były rozumiane w konwencji święta pogańskiego, tzn. w sensie głównie mitycznym, jako przejaw tęsknot, których wypełnienia człowiek się nie spodziewał. Wszystkie prawdy chrześcijańskie mogą być przecież w religijności poszczególnych ludzi zdegradowane do poziomu religii naturalnej. Wydaje się jednak, że religijność ludowa bożenarodzeniowe radości i tęsknoty przeżywała na ogół w sensie autentycznie chrześcijańskim, tzn. Boże Narodzenie było świętem radości, że r z e c z y w i s t o ś ć zbawienia jest już zaczątkowo¹¹ wśród nas, a dokona się ona całkowicie w eschatologicznej pełni. Jeśli przypomnieć, jak jednoznacznej chryścianizacji doczekały się niektóre ogólnokulturowe elementy uroczystości noworocznych (np. motyw zerwania ze starym światem), twierdzenie takie wydaje się uzasadnione. Zwłaszcza jeśli się zwróci uwagę, że język obrazowy daleko głębiej angażuje podświadomość niż język pojęciowy, stąd obrzędy i pieśni powtarzane nawet bez pełnego rozumienia ich sensu mogą autentycznie wkorzeniać w treści, które wyrażają.

Jacek Salij OP

¹¹ Prawdę, że w zbawieniu uczestniczymy dopiero zaczątkowo, chyba najlepiej wyraża centralna idea Bożego Narodzenia, że Zbawiciel dopiero się narodził. Święteczne uobecnianie poszczególnych wydarzeń zbawczych ma sens przede wszystkim archetypiczny. Chrystus już zmartwychwstał i my częściowo już uczestniczymy w tym zwycięstwie. Jeśli jednak zechcemy na Jego zmartwychwstanie patrzeć archetypicznie, jako na obraz naszej przyszłej pełni, wówczas obecny nasz udział w zbawieniu najlepiej wyraża Jego narodzenie.

O SPOWIEDZI – GŁOSY CZYTELNIKÓW

1

Dopiero dziś skończyłam czytanie majowego numeru *Znaku* i w odpowiedzi na apel Redakcji spieszę wsadzić swoich 5 groszy w dyskusję o spowiedzi. Oczywiście, problemów z tym tematem związanych jest tak wiele, że nawet ograniczając się jedynie do naszych, polskich warunków, możnaby napisać całe dzieło. Ja chcę się ograniczyć do dwóch spraw.

1°. W związku z masowością, nazwaną przez p. Hennełową sytuacją mrowiska, uwagi następujące: rzeczywiście, tak jak sytuacja dziś wygląda, to przede wszystkim w dużych miejskich parafiach przychodzi się przed pierwszym piątkiem tylko po rozgrzeszenie, nie ma czasu i możliwości na nic więcej. Czy jednak wystarczająco tłumaczy się ludziom — w dyskusji *Znakowej* sprawa ta przejawia się często — że do Komunii można przystąpić „nawet” wtedy, jeżeli u spowiedzi było się tydzień, dwa, cztery tygodnie temu? Że akt pokutny na początku Mszy św. gładzi lekkie grzechy uczestników Ofiary? I dalej, w ścisłym z tym związku — że spowiadać się można codziennie przez cały miesiąc, a nie tylko w czwartek przed 1-ym piątkiem, w Wielkim Tygodniu czy też między 20-ym a 24-ym grudnia? A właściwie to nawet nie codziennie — niedziela nie jest dniem dobrym do spowiedzi. W mszy św. powinno się uczestniczyć, a nie tylko być w tym czasie w kościele i, na przykład, spowiadać się, czy czekać na spowiedź. I w niedzielę na pewno, nawet jeżeli człowiek spowiada się przed tą mszą św. w której uczestniczy, zaistnieje sytuacja mrowiska, bo kościół pełen jest ludzi. A jeżeli wierni te wyjaśnienia dobrze rozumieją, to przy tej samej ilości spowiedzi ogonki, na co dzień, na pewno by się skróciły i byłby spokój i możliwość porozmawiania o trudnościach, a nie tylko odklepanie wyuczonego schematu (z obu stron kratek).

O tym, że do takiego podejścia potrzebna jest odpowiednia kultura sumienia, nie tylko uświadomienie, o tym mowa w omawianej dyskusji była wielokrotnie. Ale dalej o tym uświadamianiu: masowa spowiedź dzieci i młodzieży przed 1-ym piątkiem uczy te najmłodsze pokolenia właśnie tego, niewłaściwego podejścia, że spowiedź w czasie powinna być ściśle związana z Komunią. Czy nie możnaby właśnie tu, gdzie sprawa jest specjalnie łatwa do pokiero-

wania, gdyż zależy od katechetów, rozkładać bardziej równomiernie spowiedź na cały miesiąc, co tydzień 2—3—4 klasy? I dzieciom chyba najłatwiej byłoby, w ramach katechizacji, wytłumaczyć o co chodzi w sakramencie pokuty, a jaki z tym związek ma Komunia św., a także przyzwyczaić je do tego, że Komunię można przyjąć także wtedy, kiedy nie było się bezpośrednio przed tym u spowiedzi. Przerobić pod tym względem mentalność i nawyki ludzi starszych napewno o wiele trudniej, ale i to także, chociaż częściowo, jest możliwe.

2°. Krótko tylko w dyskusji poruszona bardzo ważna, moim zdaniem, sprawa pokuty zadawanej przez spowiedników. Chodzi o nawrócenie się grzesznika. Czy odpowiednią pomocą w tym będzie pokuta sakramentalna polegająca na poleceniu odmówienia Ojczy nasz, czy 3 Zdrowaś, czy którejś litanii, bez żadnego związku z wyznawanymi grzechami? Nawet, a może przede wszystkim wtedy, kiedy można ze sposobu spowiadania się wywnioskować, że penitent w tej materii nie wyszedł poza schematy książeczkowe? Moim zdaniem pokuta powinna przede wszystkim skłonić penitenta do naprawienia zła zaistniałego z jego winy w stosunkach międzyludzkich, dalej skłonić go do zastanowienia się nad źródłem zła, aby możliwie uchronił się przed recydywą — o ile tego terminu można tu użyć. Stąd postulat, by nałożona pokuta wymagała od penitenta konkretnych czynów, o ile to z treści spowiedzi wynika jako potrzeba, lub też by jako treści modlitewne podsuwać teksty inne niż te najpopularniejsze. Czy nie możnaby w ramach pokuty zadawać odczytania i rozważenia stosownego wyjątku z Ewangelii, czy w ogóle z Pisma św. ze szczególnym uwzględnieniem psalmów? Przy tej sposobności możnaby ludziom przypominać o tym, że w chrześcijańskim domu Pismo św. nie tylko powinno się znajdować, ale także powinno być czytane. Oczywiście takie pokuty wymagałyby od spowiednika znajomości Pisma św. z uwzględnieniem rozdziałów i wierszy, czy numerów psalmów. Wydaje się, że ułożenie małej, poręcznej konkordancji na użytek spowiedników, nie byłoby trudne, zresztą taki wykaz można sobie samemu łatwo sporządzić. To tylko niektóre propozycje, oczywiście nie uważam, że temat wyczerpałam. Tylko jeszcze jedna uwaga; szczególnie pokuty wymagające czynów powinny być nakładane z dużą roztropnością. Nie wiem co zrobiłabym, gdyby to mnie polecono — jak pewnej osobie, od której to wiem — bym jako pokutę doprowadziła do konfesjonału dwie osoby, które już dawno się nie spowiadały, nie jakieś konkretne, bliskie (choć i wtedy uznałabym to za niewykonalne), ale tak w ogóle, „jakiś”.

Ewa Unger

Wrocław

2

Bohdan Cywiński zakończył swoją wypowiedź postawieniem pytania — czy i jak widzimy miejsce spowiedzi w życiu wewnętrznym i czego oczekujemy od kontaktu penitent-spowiednik. Na to pytanie próbuję odpowiedzieć nie jako człowiek kompetentny do zabierania głosu w tej sprawie, lecz jako chrześcijanin, który, przeżywszy nieomal pół wieku, zdołał sobie wypracować jakiś pogląd na problem spowiedzi i jej miejsce w życiu wewnętrznym przeciętnego człowieka. Gdy mowa o kryzysie spowiedzi, sądzę, będzie się liczył każdy głos, nawet ten zgoła nie rewelacyjny.

Czy ludzie istotnie przestali cenić dobrodziejstwo, jakie Chrystus zostawił nam w Sakramencie Pokuty?

Kryzys zdaje się odnosić tylko do formy. A może dlatego, że zagubiliśmy treść już dawno po drodze?

Przestaliśmy rozumieć, że być chrześcijaninem, to nie to samo, co posiadać metrykę chrztu świętego. W księgach naszego życia jest wiele szerokich kart przeznaczonych na zapisanie i... wążutki margines, by od czasu do czasu zrobić tam notatkę, świadczącą o naszej przynależności do Kościoła. A przecież z wiary mamy mieć życie! Sakrament Pokuty jest nam tak potrzebny do podtrzymania życia z wiary jak każdy nasz oddech w życiu fizycznym.

Pismo święte Starego Testamentu, to historia zbawienia narodu wybranego, narodu o „nieobrzezonym sercu i twardym karku” (Pp 10, 16). Wydaje mi się, że człowiek, może nawet każdy, przeżywa swoją własną księgę Starego Testamentu. I na tym etapie „nieobrzezanego serca i twardego karku” boryka się z sobą, by dochować wierności nakazom dekalogu. Przychodzi jednak chwila, w której trzeba powziąć decyzję i powiedzieć swoje „fiat”, zgodzić się na Wcielenie Chrystusa we własne życie, przyjąć Nowe Przymierze razem z twardymi wymaganiami Ewangelii Chrystusowej. Konfesjonał odpowiednio w życiu ustawiony pomaga człowiekowi dorosnąć do wypowiedzenia owego „fiat”, pomaga mu wyrazić zgodę na przyjęcie tajemnicy Wcielenia Pańskiego i, co za tym idzie, na życie w jedności z Chrystusem w poszczególnych sytuacjach życiowych naszych dni. To nie jest tak proste, by móc sobie samemu być „sterem, żeglarzem, okrętem”. Wszak z racji naszego człowieczeństwa odchodzimy od Chrystusa ustawicznie, ale też ustawicznie do Niego wracamy. Spowiedź, powrót uświęcony przez Sakrament, jest przyjęciem do źródła, u którego doznajemy oczyszczenia przez Krew Chrystusa wylaną na krzyżu. Jest wejściem w sam środek tajemnicy Odkupienia. Ta Krew wylana na krzyżu nie będzie „daremny trudem”, o ile damy Mu poniekąd okazję do udzielania miłosierdzia.

W Sakramencie Pokuty, poza łaską przebaczenia, otrzymujemy

łaskę jaśniejszego spojrzenia na nas samych, łaskę przedzierania się w głąb naszego jestestwa poprzez grubą powłokę miłości własnej. Miłość własna nie lubi łamać siebie. A każda spowiedź jest łamaniem siebie. Obojętne z czym by człowiek przyszedł, czy z grzechem ciężkim czy z drobnymi uchybieniami... Komu dane było przeżyć ból odejścia od Chrystusa, ten wie, że odejścia nie mierzy się ani miarą ani wagą kanonów orzekających o „ciężkości” czy „lekkości” grzechu, ten rozumie, jak bardzo zawsze potrzebuje miłosierdzia.

Każde wyznanie kosztuje, a wyrzeczenie jest nieodzownym warunkiem życia wewnętrznego; nie wiem więc, czy nabożeństwa pokutne mogłyby być dla człowieka — formaliter — nie potrzebującego rozgrzeszenia takim samym źródłem siły i łaski jak spowiedź sakramentalna. Zdają się trafne te wypowiedzi w dyskusji, które postulują, by nabożeństwa pokutne budziły uśpione sumienia, uczyły odchodzić od schematyzmu rachunków sumienia i od formalizmu towarzyszącego wyznaniom anonimowym. Nie sądzę jednak, by spowiedź święta i nabożeństwa pokutne mogły być wartościami zamiennymi. Konfesjonał bowiem jest miejscem, gdzie człowiek powinien stawać przed Bogiem odarty z wszystkiego, pozbawiony takiej czy innej maski, niejednokrotnie nawet podświadomie nakładanej. Jest miejscem, gdzie człowiek uczy się stawać przed Panem „z pustymi rękami” (św. Teresa od Dzieciątka Jezus), gdyż każdy tak kiedyś stanie przed Chrystusem. Trudno nam się rozstawać z naszymi koturnami; może dlatego dzielimy księży na tych od „urzędowego rozgrzeszenia” i na tych, z którymi się chętnie rozmawia, bywa w towarzystwie, prowadzi dyskusje światopoglądowe? Dyskusje najczęściej prowadzące do nikąd, bo nie staramy się wprawdzie zejść w głąb, by stanąć w prawdzie.

W ciszy konfesjonału ogarnia nas Chrystusowe miłosierdzie. Nigdy nie jest On tak blisko jak wtedy, gdy przebacza skruszonemu. Tyle że tutaj nie jesteśmy z Nim sami. Dzieje się to w obecności świadka społeczności, która stanowi żywe Ciało Chrystusa. I powstaje wspólnota. „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Powstaje też wspólnota miłosierdzia — Chrystusowego i kapłańskiego. Poprzez postawę kapłana można dostrzec miłosierdzie Chrystusowe.

Niejednokrotnie się zdarza, że rozgrzeszony człowiek, uwikłany w swoje problemy, nie umie żyć w stanie łaski.

Po każdej operacji czeka pacjenta okres rehabilitacji. Nie pozostawia się człowieka samemu sobie.

Wiele do myślenia dają słowa Chrystusowe: „Gdy duch nieczysty opuści człowieka, błąka się po miejscach bezwodnych, szukając spoczynku, ale nie znajduje. Wtedy mówi: Wróć do swego domu, skąd

wyszedłem, a przyszedłszy zastaje go niezajętym, wymiecionym i przyozdobionym. Wtedy idzie i bierze ze sobą siedmiu innych duchów złośliwszych niż on sam; wchodzi i mieszka tam. I staje się późniejszy stan owego człowieka gorszy, niż był poprzedni." (Mt 12, 43—45)

Nie wiem, czy kapłańskie zajęcie się człowiekiem zagubionym można by nazwać psychoterapią, choć grzech czyni wyłom nie tylko w duszy ludzkiej, lecz z całą pewnością obciąża też psychikę. Człowiek jest jednak całością. Nie mogę wyobrazić sobie człowieka zagubionego, który, przyszedłszy w konfesjonale przez trudny do pokonania próg inności, zechciałby się po raz drugi otwierać w „poradni duchowej” (Michał Bogdanowicz), nawet gdyby pełnił tam dyżur jakiś ksiądz. Otwarcie się przychodzi trudno każdemu człowiekowi, tym bardziej obciążonemu kompleksem winy. Nie bez znaczenia jest tutaj pieczęć milczenia. Zresztą poza konfesjonalem jest ksiądz takim samym człowiekiem jak wszyscy, podległym słabości. Dla penitenta jest kapłan w konfesjonale kimś, kto zasadniczą decyzję swego życia podjął z miłości do Boga. Jako taki, swoją postawą, swoimi słowami, swoim niejako doświadczeniem Boga może dać świadectwo, że warto podjąć „taką grę o siebie” (ks. Józef Tischner). Jeśli spowiednik z całą świadomością i odpowiedzialnością sprawuje swoją misję w konfesjonale, jego słowa nie są na pewno dziełem przypadku. W zakres zaś jego „ludzkiej pracy” wchodzi owo samarytańskie zatrzymanie się nad okaleczonym. „Spuścić słuzę” (o. Leon Knabit), to trochę mało. Często ta samarytańska bezinteresowność, świadectwo miłości Boga i ludzi, budzi żal, nawraca człowieka, obala dotychczasowe zapory i wpływa na zmianę postaw życiowych. Myślę, że penitent rzeczywiście szuka w konfesjonale spotkania z duchem Ewangelii (ks. Józef Tischner). Szuka też spotkania z człowiekiem, który razem z nim stanie przed Bogiem w modlitewnym skupieniu i jako — alter Ego — weźmie ciężar jego win (o. Jan Andrzej Kłoczowski). A jednak ludzie wynoszą z konfesjonatu rozmaite doświadczenia. Bywa, że się nie wie, kogo obraził człowiek bardziej, Boga czy księdza.

Sakrament Pokuty jest modlitwą, podczas której staje się w prawdzie przed Prawdą. Stając w prawdzie rozumiemy, kim jesteśmy, a w świetle Prawdy zaczynamy pojmować, kim się stać możemy! A prawdę człowieczą tylko w pokorze można wypowiedzieć i... wysłuchać. To paradoks pozorny! Wie o tym każdy spowiednik, który doświadczenie ludzkiego życia, nieraz tak bardzo poplątanego, umie brać na siebie (o. Jan Andrzej Kłoczowski).

W tym świętym dialogu nic tak nie wyzwala w grzeszniku pokory jak właśnie pokorne słuchanie, po prostu Chrystusowe. Przystępując do Sakramentu Pokuty pokornie uznajemy swoją zależność od

Boga. Tym poczuciem własnej niewystarczalności przeczmy postawie Adama, który odwrócił się od woli Bożej, by żyć jakoby na własną rękę. Spowiedź może i czasem musi być „pogotowiem ratunkowym”, lecz z pogotowia korzysta się w nagłych wypadkach, nikt się tam nie leczy. Natomiast spowiedź pojęta jako „instytucja ubezpieczeniowa” — mam tu na myśli merkantylną interpretację obietnicy Serca Jezusowego danej św. Marii Małgorzacie Alacoque — jest chyba znieważaniem daru Chrystusowego.

Wszyscy dobrze o tym wiemy, jak systematyczna praca sprzyja osiągnięciom w każdej dziedzinie życia. We wszystkich podejmowanych trudach konsultujemy się, zasięgamy rady ludzi doświadczonych, biegłych, ekspertów. Czyby w życiu wewnętrznym obowiązywały inne kryteria postępowania?

Warto się zastanowić nad zapiską św. Teresy od Dzieciątka Jezus: „Ach, ileż dusz mogłoby dojść do szczytu świętości, gdyby od samego początku były dobrze prowadzone!”

Tomasz Merton twierdził, że we własną głębię można albo dobrowolnie schodzić, albo się tam stoczyć. Człowiek, który chce uczciwie schodzić w głąb swojej duszy, potrzebuje przewodnika, potrzebuje mądrego kierownika duchowego. Przed niemądrymi ostrzegał już św. Jan od Krzyża. Nie sądzę, by mądry kierownik nie potrafił kontrolować tej „właściwej każdemu człowiekowi potrzeby dominowania” (ks. Adam Boniecki). Moim zdaniem kapłan w konfesjonale pamięta, a przynajmniej winien pamiętać, o swojej roli narzędzia Chrystusowego. Kierownictwo duchowe polega chyba na specyficznej formie współpracy, która z każdym penitentem może się układać inaczej. Samo życie przynosi rozwiązanie i na to tak samo brak recepty jak na świętość.

Żyje jeszcze sporo osób pamiętających czasy, kiedy pracę magisterską, a tym bardziej doktorską, pisało się w ciszy czterech ścian własnego pokoju. Dzisiaj stało się to rzeczą nie do pomyślenia! Obowiązują konsultacje, seminaria magisterskie, doktoranckie; wszędzie się liczy praca kolektywu. A może człowiek współczesny, przyzwyczajony do pracy kolektywnej, potrzebuje bardziej niż kiedykolwiek działania wspólnotowego także w dziedzinie życia wewnętrznego? Może właśnie stąd trzeba by wyprowadzić to zapotrzebowanie ludzi na spowiedników, którzy zechcieliby wnikać w ich problemy a nie tylko formalnie wysłuchiwać?

Nie sądzę, by kierownik duchowy musiał mieć zawsze rolę wiodącą. Człowiek, uczciwie szukający możliwości wyjścia poza własne ciasne granice, nie będzie — jak w szkole — „odrabiał” wyznaczonego mu zadania. Będzie szukał Prawdy na własnej drodze, lecz kierownik duchowy będzie mu potrzebny do prostowania tej drogi na przyście Pana.

Napotkałam kiedyś spowiednika, który umiał penitentom dawać coś z siebie, ze swego egzystencjalnego doświadczenia Boga. Umiał być ojcem. A ojcostwo polega chyba na dawaniu czegoś z swojej głębi, a nie na przekazywaniu oderwanej od konkretów nauki, wszystkim takiej samej.

Może się nie pomyłę, jeśli w ten sposób scharakteryzuję pracę tego kapłana w konfesjonale — chciał porwać penitenta słowami św. Jana Ewangelisty: „Bóg jest miłością... a my uwierzyliśmy tej miłości”. A jeśli uwierzyliśmy, to należy się do tego odnieść, nie można pozostać biernym. O Bożym miłosierdziu nie tyle mówił, ile świadczył swoją postawę w konfesjonale. Nikt nigdy w życiu nie dał mi takiej lekcji pokory jak ów kapłan, który na ten temat nie powiedział ani jednej nauki! Wielki był jego szacunek dla tajemnicy Bożego działania w duszy ludzkiej oraz dla nawracającego się ciągle na nowo człowieka. Słuchanie spowiedzi cenił sobie tak wysoko, jak odbywanie zamkniętych rekolekcji kapłańskich. Przyjmował sprawozdanie z pracy, prostował linię postępowania, uczył trzeźwego sądu, który strzeże człowieka zarówno przed suchym przeintelektualizowaniem jak i przed płytką gorącością uczuć.

Wiele sformułowanych tu refleksji, to wypadkowa paroletniej współpracy penitenta z tym właśnie spowiednikiem. Byłoby jednak źle, gdyby penitent wiązał z osobą kierownika swój postęp duchowy. Kierownik sumienia to dar od Boga, który Bóg może cofnąć, byśmy przypadkiem nie pomylili środków wiodących do zbawienia z naszym celem. A celem jest postępujące zjednoczenie z Chrystusem.

Nie powiedziałabym, że na jakimś etapie, już pewni swego wejścia na schody, „możemy poręcz odrzucić” (o. Leon Knabit). Kto z nas może o sobie powiedzieć, że już wszedł? Powinniśmy jednak być zawsze gotowi do odejścia od kierownika sumienia — choćby to kierownictwo było samo w sobie najlepsze — jeśli Bóg uzna, że taką czy inną pomoc należy nam odebrać. I takie cofnięcie daru jest również przejawem Bożej miłości. Wszystko ma w życiu swój sens.

I spowiedź nabierze znowu sensu, jeśli odejdziemy od formy a wrócimy do treści. A treścią powinna być nasza ustawiczna przemiana. Przyjmować sakrament pokuty, to przyjmować łaskę uzdalniającą nas do pokuty czyli przemiany. W tym kontekście stają się zrozumiałe słowa Chrystusa: „Jeśli pokutować nie będziecie, wszyscy zginiecie”. (Łk 13, 5)

Nie wiem, czy w dziedzinie życia wewnętrznego można coś budować na cudzych doświadczeniach. Każdy ma inną drogę, lecz jedno jest nam wszystkim wspólne: odpowiedzieć miłością na miłość. A miłości nie da się pogodzić ze sporadycznym spełnianiem praktyk reli-

gijnych albo z poczucia metrykalnego obowiązku, albo też z powodu konieczności uzyskania pomocy w nagłym wypadku. Trzeba ukochać ten Sakrament, którego forma może się nawet sprzeciwia ludzkiej naturze skażonej pychą Adama. By się tak stało, i spowiednicy i penitenci muszą sobie zdawać sprawę z tego, co czynią. Takie zrozumienie chciał wymodlić dla całego świata Tomasz Merton.

Stała czytelniczka ZNAKU i TP z Poznania

(Niewiasta, wiek średni, zamężna, troje dzieci, wykształcenie wyższe, humanistyczne, pracująca zawodowo.)

3

Pomysł opublikowania dyskusji na temat Sakramentu Pokuty wydaje mi się znakomity. Pragnę dołączyć mój głos. Marzy mi się idealny — i przynajmniej w niektórych środowiskach (oby jak najliczniejszych!) osiągalny — stan duszpasterstwa, gdy m. in. w dogodnej dla penitenta porze dnia i zawsze w godzinach wieczornych, można bez większych trudności udać się do spowiednika lub — jeśli jest się chorym — wezwać spowiednika do siebie czyli można wyspowiadać się bez długotrwałego oczekiwania w kolejce, w miejscu zacisznym, nie popędzany spojrzeciami i zachowaniem się spowiednika czy innych osób. Jeśli rozmowa z księdzem jest potrzebna, a dany człowiek nie chce szukać okazji do niej poza spowiedzią, spowiednik może mu poświęcić więcej czasu podczas samej spowiedzi i wtedy jest pewien, że inni nie powiedzą: „Jak on strasznie długo się spowiada!” Księża zaś nie powiedzą wówczas koledze spowiednikowi: „Jak ty długo spowiadasz! Tego starszego pana trzymałeś przeszło godzinę”. Nie powiedzą tak dlatego, ponieważ są świadomi, iż różne są potrzeby ludzkie i nie każda spowiedź musi być krótka — ksiądz spowiadający jest w danej chwili najbardziej kompetentnym, aby rozstrzygnąć ile czasu należy penitentowi poświęcić. Są również pewni, że w razie potrzeby odeśle penitenta do psychologa lub do innej kompetentnej osoby, ponieważ wie doskonale kto w tym środowisku jest dla potrzeby poznania w spowiedzi osobą kompetentną i w których godzinach można do niego posłać człowieka potrzebującego pomocy. Spowiednik wie o tym dlatego, że już wcześniej ludzi tych wyszukali miejscowi duszpasterze, sporządzili listę zgłaszających gotowość niesienia pomocy innym w zakresie swej specjalności w pewnych określonych godzinach, a następnie listę ową doręczyli spowiednikom, przebywającym stale w danej miejscowości lub w danym środowisku.

Ponieważ niektórzy penitenci chcą stale spowiadać się u tego sa-

mego księdza, każdy spowiednik siadając w konfesjonale umieszcza na widocznym miejscu tabliczkę ze swoim imieniem i nazwiskiem. Księża, którzy mogą określić swoje stałe godziny dyżuru w konfesjonale, podają ten czas na owej tabliczce lub też czas ten jest ogłoszony w inny sposób, np. w odpowiedniej gablocie kościoła czy kaplicy.

Penitenci starają się nie stwarzać sytuacji, które są źródłem trudności i nieporozumień. Dlatego zgłaszają się do spowiedzi znacznie wcześniej niż pięć minut przed rozpoczęciem Mszy św., nabożeństwa lub innej czynności duszpasterskiej przez księdza, który jest sam i nie może prosić innego księdza o pomoc w spowiadaniu. Wykorzystują zwłaszcza te okazje, gdy spowiednicy czekają na nich i przeznaczają dużo czasu, by ułatwić im przystąpienie do Sakramentu Pokuty.

Wypowiadając się na temat Sakramentu Pokuty, pragnę również przyznać się do pewnych lęków, które odczuwam jako penitent i jako spowiednik.

Bardzo boję się tłumnie obleganych konfesjonałów. Zarówno spowiednik jak penitent są wówczas poddani zbyt dużej presji psychicznej. Poza tym przemęczonemu lub wręcz wyczerpanemu spowiednikowi nie jest łatwo dostrzec rzeczywistą sytuację i rzeczywiste potrzeby penitenta. Łatwo jest natomiast o nadmierny pośpiech, zniecierpliwienie lub szorstkość, zrażające do Sakramentu Pokuty. Niekiedy na bardzo długie lata. Każdy penitent chce bowiem bardzo spotkać w konfesjonale człowieka życzliwego, a nie automat do udzielania rozgrzeszenia i pukania w konfesjonał, bo Sakrament Pokuty jest przecież wynikiem dobroci Boga, jest spotkaniem z Bogiem życzliwym i dobrym. Szorstkość i opryskliwość spowiednika klóci się w sposób rażący z podstawową jakością tego Sakramentu.

Na duże trudności napotyka również penitent oczekujący w tłumie innych na swą kolej, jeśli jest człowiekiem, który pragnie przeżyć Sakrament Pokuty w sposób automatycznie chrześcijański. Zmęczony długotrwałym czekaniem z trudem może się skupić i skoncentrować uwagę na sprawach istotnych. Istnieje niebezpieczeństwo powstania mechanizmów psychicznych, które są obce właściwemu nastawieniu człowieka pokutującego.

Drugi lęk dotyczy czasu trwania spowiedzi. Są spowiedzi długie — bardzo potrzebne i spowiedzi długie — bezowocne. Nie jest dobrze, jeśli ktoś z zewnątrz czyni się sędzią przebiegu spowiedzi i puszcza w obieg opinię o chorobliwie długo spowiadającym spowiedniku lub chorobliwie długo spowiadającym się penitencie. Tymczasem sprawa ta zasługuje na dyskrecję. Bezceremonialne oceny i opinie mają niekiedy cechę szantażu i źle służą dobru Sa-

kramentu Pokuty. Kryterium dla czasu trwania spowiedzi powinna być rzeczywista potrzeba, a nie mniej lub więcej uzasadnione opinie obserwatorów.

Boję się penitentów często przystępujących do spowiedzi po to, by wyrecytować te same lub prawie te same grzechy, otrzymać natchmiasz pokutę i znak, że spowiedź skończona. Jakiegokolwiek pytanie lub pouczenie spowiednika uważają za zbędne czy nawet uwłaczające ich godności, choć z samej spowiedzi i zachowania się przeziiera rutyna, brak refleksji, zastój duchowy i brak prawdziwie religijnej postawy.

Bardzo boję się spowiedników opryskliwych i niecierpliwych. Spowiedników czyniących wrażenie, iż są bardziej zagniewani na zło niż sam Bóg. Powody obaw wspomniałem wyżej. Tu dodam, że prawdopodobnie byłoby lepiej, gdyby taki spowiednik nie siadał w konfesjonale.

Jestem w rozterce, gdy chodzi o ocenę pokut polegających na odmówieniu modlitwy lub odprawieniu ćwiczenia pobożnego. Powodem jest fakt, że spotkanie z Bogiem, który jest Prawdą, Dobrem i Życiem, nie może być pokutą, i równocześnie świadomością, że w danym ćwiczeniu czy modlitwie zawiera się także trud, bo człowiek żyje na ziemi i nie jest dla niego rzeczą łatwą odrywanie swoich władz duchowych od spraw ziemskich i zwracanie ich ku Bogu. Sprawa należy do tych, które wymagają odrębnych studiów, przemyśleń i dyskusji.

Bardzo niepokoi mnie fakt, iż zadanie pokuty: Proszę zwrócić uwagę w dniu jutrzejszym na to, aby lepiej się modlić; ... zwrócić uwagę na słowa, by nie sprawiała innym przykrości; ... okazać większą czujność i nie dopuszczać do zniecierpliwień; ... postarać się w dniu jutrzejszym sumiennie wykonać swoją pracę; tak często prowadzą do pytań przed lub po rozgrzeszeniu: „A jaką mam pokutę?” lub „Co mam odmówić jako pokutę?” Pytania te prowokują do zadawania innych pytań:

Jaki jest wpływ teologii pastoralnej na formację duszpasterzy i katechetów?

Jak spełniają oni swoje obowiązki?

Jak naprawdę wygląda sytuacja naszego duszpasterstwa?

Jak wyglądają rzeczywiste owoce misji i rekolekcji parafialnych?

ks. Józef Pyrek SDS

Po zapoznaniu się z dyskusją o spowiedzi chciałabym poruszyć kilka spraw, z których przynajmniej pierwsza nie wydaje mi się

marginesową, chociaż jej związek z przedmiotem dyskusji jest bardziej luźny niż pozostałych.

1. Ta sprawa pierwsza to model współczesnego katolika polskiego, kształtowany chyba w niemalym stopniu poprzez konfesjonał. Model, rzec by się chciało, oportunisty. Człowieka grzecznego, układnego, który uchowaj Boże! nie przeklina, nie kradnie prywatnej własności, chodzi w niedzielę do kościoła, ciuła pieniądze (boć to przecież godziwe i niezabronione), da czasem z tych pieniędzy babce pod kościołem, pośle dzieci na religię, ale zarazem przykaże im, aby przypadkiem nie zdradziły się z tego w szkole. Bo najważniejsze — to nie narażać się! Właśnie o to chodzi: najbardziej niemiłą cechą współczesnego katolika polskiego jest to, co eufemistycznie można by nazwać układnością, a bardziej otwarcie — niepotrzebnym tchórzostwem. Nie chodzi mi tu bynajmniej o niechęć do zbędnego afiszowania się, bo tę uważam za zrozumiałą, ale o to, co nazwałabym po prostu konformistyczną postawą życiową. Wydawałoby się, że autentyczny chrześcijanin powinien być w większym stopniu niż inni ludzie, skłonny do występowania w obronie prawdy, opowiadania się w dyskusjach po stronie kolegów np. niesłusznie atakowanych (wcale zresztą nie aż w sprawach światopoglądowych, ale najzwyczajszych zawodowych). „Dobry katolik” nie robi tego. Milczy, bo po co ma robić przykrość i narażać się kierownictwu, które właśnie jest przeciw koledze w danej chwili inkryminowanemu. Po zebraniu za to, kiedy już nawet jako taka odwaga jest niepotrzebna, podejdzie do owego kolegi i powie, że był po jego stronie. Wobec wszystkich grzecznie, wobec wszystkich układnie. Żadnego grzechu nie ma; na spowiedzi nawet nie wspomni się o podobnej sytuacji. To jest postawa jak najbardziej typowa dla polskiego grzecznego katolika, który dzieci posyła na katechizację do odległej dzielnicy miasta... A jeżeli się żeni, drukuje dwa rodzaje zaproszeń, jedno na ślub kościelny, drugie na cywilny.

I takie przykłady można by mnożyć i mnożyć. Takie jest starsze pokolenie grzecznych katolików. A młodzież? Jest taka sama. Młodzi katolicy (to znaczy posyłani przez rodziców na katechizację) są ułożeni. Kłaniają się w szkole może częściej niż inni, do dyskusji nie włączają się, bo można się niepotrzebnie narażać. Podpowiadają i ściągają jak wszyscy, palą i piją jak wszyscy. Może z doborem prywatek są ostrożniejsi, bo z „gorszymi” kolegami nie zadają się. Wytłumaczenie im, że są w jakimś sensie w swoim zespole klasowym odpowiedzialni i za tych gorszych, jest kwitowane obojętnym ale grzecznym uśmiechem. Bo oni są uprzejmi. Tak jak ich rodzice. I na pewno nie spowiadają się z tego, że przechodzą z doskonałą obojętnością wobec „gorszych”. Oni są czyści.

Oni są także „dyplomatami”. Oto obrazek: Pewnego razu słaba

uczennica spotyka w kościele swoją nauczycielkę przystępującą do komunii. Od tego czasu na wszystkie powtórzenia z przedmiotu uczonego przez ową nauczycielkę zakłada złoty krzyżyk na szyję. Zabieg nie pomaga. Odpowiedzi są w dalszym ciągu ledwo trójkowe, a panienska chce mieć czwórkę. Matka dziewczyny wspomina mimochodem o wyjeździe całej rodziny na niedzielę do Częstochowy, a kiedy zbliżają się powtórzenia maturalne, ojciec przyjeżdża własnym samochodem razem z córką z odległej dzielnicy i chcąc zrobić dobre wrażenie usadza się w niedzielę przy ołtarzu, gdzie nauczycielka przystępuje do komunii św. Kiedy i to nie pomaga, znika na stałe z owego kościoła. Uczennicy i rodzicom-katolikom na pewno przez myśl nie przeszło, że w ich zabiegach było coś amoralnego. Przestali przychodzić, bo się nie opłacało, a nie dlatego, że zrozumieli zło swojego postępowania.

2. Teraz już konkretnie o spowiedzi: Dlaczego opowiedziałabym się za stałym kierownictwem duchowym? Po prostu dlatego, żeby uniknąć bardzo nieraz przykrych spotkań z księżmi całkowicie niezdolnymi do zrozumienia człowieka może niecałkiem typowego. A spotkania bywają przykre nie dlatego, że dany ksiądz jest w zbyt małym stopniu intelektualistą. Właśnie niejednokrotnie okropni są owi specjaliści-teolodzy z całym rejestrem wypracowanych subtelnych formułek, z których akurat jakaś właśnie powinna według nich pasować do danego penitenta. O ileż lepsi są w takich wypadkach mniej wyedukowani księża, którzy kierując się poczuciem zwykłego ludzkiego braterstwa potrafią wyjść naprzeciw innemu człowiekowi i nie wmawiać mu subtelnie grzechów, jakich on w rzeczywistości nie popełnił.

Tyle się powiedziało w dyskusji o pożądanym, zbiorowym charakterze aktów pokuty, a wystarczy przyjrzeć się w pierwszym z brzegu kościele, jak penitenci chętnie kryją się w zakamarkach, wybierają strony konfesjonałów od naw bocznych itp. Chcą być tylko sami ze spowiednikiem. W miarę niewidzialni (i to nie ze strachu). Czy uwzględnia się te sprawy w dostatecznej mierze przy budowie i rozmieszczaniu konfesjonałów? Chyba nie. A przy dobrych chęciach można to chyba rozwiązać tak jak np. w nowym kościele w Koniakowie, gdzie konfesjonały mają nawet zamykane pomieszczenia dla penitentów! Wydaje mi się, że niewielu ludziom potrzebny jest psychologicznie zbiorowy akt pokuty.

K. Z.

(nazwisko i adres znane Redakcji)

5

Najpierw serdeczne podziękowania dla Redakcji *Znaku* za usiłowanie włączenia czytelników w prace synodu krakowskiego. Zamieszczona w 215 numerze *Dyskusja o spowiedzi* oraz zapowiedziane dalsze artykuły mogą prowadzić do utworzenia się specyficznego koła studyjnego, składającego się z czytelników, którzy poprzez lekturę, własne przemyślenia i ew. listy do Redakcji włączają się w synod krakowski. I chyba nic nie szkodzi, że należeliby do niego czytelnicy z innych archidiecezji czy diecezji Polski. Studyjny charakter synodu może bowiem zafascynować wiele osób.

A oto moja próba refleksji na temat spowiedzi.

Wydaje mi się, że istotą Sakramentu Pokuty jest dawanie chrześcijanom wolności: od grzechu, nałogów, słabości i wszelkiego rodzaju ograniczeń wręcz uniemożliwiających lub tylko utrudniających powiedzenie szczerze i autentycznie: „Abba, Ojcze”, „Ojcze, bądź wola Twoja”. Zależnie od rozumienia tej wolności, zależnie od tego, na ile jej się pragnie, inaczej będzie wyglądać spowiedź dziecka, dorosłego, człowieka całkowicie oddającego się Bogu itd. Od pojęcia czy raczej pojmowania wolności i poczucia jej potrzeby będzie też zależało ustosunkowanie się do spowiedzi w danym środowisku, społeczeństwie czy nawet w danej epoce. I dlatego chyba ważne jest i tu rozpoznawanie „znaków czasu”.

Kapłan w konfesjonale udziela mocą Ducha Świętego wolności, którą wysłużył nam Jezus Chrystus. Udziela jej *ex opere operato*. Niemniej im sam jest wolniejszy, im sam bardziej podatny Duchowi Świętemu, tym łatwiej będzie mu wskazać penitentowi drogę wolności. Czy notowany kryzys spowiedzi nie jest czasem brakiem wolności i powolności Duchowi Świętemu u kapłanów?

I jeszcze jedno: Sakrament pokuty to tajemnica łaski. Dlatego nigdy nie wiadomo, jak wielką łaskę wiąże Chrystus ze słowem kapłana w konfesjonale i jakie ona będzie miała konsekwencje w dalszym życiu spowiadającego się. Odczuwa to niekiedy penitent, ale najczęściej wdzięczność za otrzymaną łaskę skierowuje wprost do Boga, nie do pośrednika. Ten ostatni pełni swą służbę w konfesjonale w duchu czystej wiary i może dlatego tak jest zatroskany o jej autentyczność.

T. D. (zakonnica)

Warszawa

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

SWEMU ISTNIENIU ZAUFAC

Książeczka o człowieku Romana Ingardena, którą otrzymaliśmy ostatnio dzięki Wydawnictwu Literackiemu (Kraków, 1972, s. 190) oraz doc. Danucie Gierulance (autorce Wstępu), może niejednego zaskoczyć. Okazuje się w niej, że zainteresowania filozofią człowieka były głęboko zakorzenione w umysłowości zmarłego przed trzema laty filozofa. Kiedyś nosił się on z zamiarem napisania dzieła o strukturze osoby ludzkiej i miała to być jego praca doktorska. Potem jednak okoliczności życia, a zwłaszcza sytuacja w europejskiej filozofii początków naszego wieku, zmusiły go do podjęcia innych zagadnień, w szczególności sporu z idealizmem o istnieniu świata. Wnikając coraz wszechstronniej w różne aspekty owego sporu, Ingarden budował stopniowo swe dzieło filozoficzne, na które złożyła się przede wszystkim ontologia (nauka o czystych możliwościach) oraz estetyka (częściowo także będąca ontologią). W dziele tym człowiek gdzieś się zapodział. Nie, nie był on całkiem nieobecny. Raz po raz przypominały o nim szkice teorii osoby czy teorii ludzkiego poznania. Faktem jest jednak, że inne zagadnienia przysłoniły sprawy bytu ludzkiego jako takiego.

Książeczka o człowieku świadczy, że pierwotny nurt zainteresowania człowiekiem wcale nie wygasł. Szkice które w niej znajdujemy, świadczą, iż Ingarden nosił w sobie jakąś własną wizję bytu ludzkiego, której jednak nie zdążył nadać skończonego wyrazu.

Zaraz na pierwszych stronicach uderzają, znajdującego jako tako myśl Ingardena, dwie sprawy. Pierwsza wiąże się z metodą badania, druga stanowi raczej jej ostateczny wynik.

Przeważające partie dzieł Ingardena są poświęcone analizie formy: formy świata, formy dzieła literackiego, formy dzieła malarskiego itd. Ingarden miał własną, oryginalną wizję formy i przez całe życie doprowadzał do perfekcji jej intuicję. Idea formy stanowi klucz do jego filozofii. Jakże niewielu piszących dziś o tej filozofii widzi to samo, co widział Ingarden! Tymczasem bez tego widzenia cała niemal myśl Ingardena pozostanie niezrozumiała. Mówię „cała niemal”, ponieważ *Książeczka o człowieku* należy do wyjątków. Ingarden nie jest tutaj teoretykiem formy. Nie interesuje go ani „forma człowieka”, ani żadne „struktury formalne” w nim się pojawiające, lecz człowiek, po prostu fenomen ludzki. Daleki jestem od utożsamiania Ingardenowskiej koncepcji formy z koncepcją, której rzecznikami są dzisiaj strukturaliści. Niemniej mam przekonanie, że niejedne analizy strukturalistów są faktycznie analizami formy w sensie Ingardena. O tym, że w owych analizach gubi się czło-

wiek, dobrze wiemy. Jeśli trafnie interpretuję myśl Mistrza, to mogą chyba zwrócić uwagę na głębię podstawowej intuicji, która temu „formaliście” z krwi i kości kazała wyjść poza formalizm w momencie, gdy stanął wobec człowieka. Niestety głębi tej nie może dzisiaj osiągnąć strukturalizm.

Ostatecznym wynikiem badania jest wizja człowieka głęboko wkorzonego w otaczający go świat. Zaraz do tego wrócę. Powiem tylko tyle, że jest to wizja stosunkowo najbardziej zgodna ze zdrowym rozsądkiem. Człowiek pod pewnym względem jest częścią świata, pod innym wyrasta ponad świat. Ingarden jest przekonany, że świat naprawdę jest. To, co jest, warunkuje człowieka, nawet gdy o tym nie wie. Pod tym względem myśl Ingardena jest przeciwieństwem myśli Husserla, któremu zarzuci nie tylko idealistyczne potraktowanie świata, lecz także idealistyczne potraktowanie rzeczywistości ludzkiej. Ale człowiek wyrasta także ponad świat, jest jego budowniczym, budując świat, buduje także w jakiejś mierze siebie. Ingarden nie jest ani naturalistą, ani fatalistą. Ma zaufanie do istnienia ludzkiego jako takiego.

Książeczka składa się z kilku rozpraw, wśród których najdonioślejsze wydają się dwie: O człowieku i jego czasie oraz o człowieku i jego odpowiedzialności. Ważny jest także krótki (niestety) odczyt o naturze człowieka. Do tego dochodzą jeszcze: *Człowiek i jego rzeczywistość* oraz *O dyskusji owocnej słów kilka*. Sądzę, że walor zawartych w *Książeczce* myśli jest dwojaki: najpierw znajdujemy tam autentyczne odkrycia spraw przedtem przed nami zasłoniętych; po wtóre są tam także potwierdzenia prawd, które z nas w sobie nosił, które jednak teraz nabierają szczególnej dodatkowej wartości. W jednym i drugim przypadku tekst Ingardena buduje w nas przeświadczenia głębokie i osobiste.

CZŁOWIEK I JEGO ŚWIAT

Wspomniałem, że wizja człowieka w świecie jest u Ingardena bardzo blisko spokrewniona z potoczną wizją zdrowego rozsądku. Człowiek pod pewnym względem jest organiczną częścią świata, pod innym wykracza ponad świat. Człowiek to siła twórcza, ale siła ograniczona. Ogranicza go tworzywo, bez którego żadne jego tworzenie nie może się obejść, ogranicza go także — i to od wewnątrz — jego własna „zwierzęcość”, od której nigdy nie jest w stanie uwolnić się całkowicie.

Mimo to jest w człowieku coś specyficznego, co go wyróżnia od zwierzęcia i czyni człowiekiem. Na czym polega ludzka specyfika człowieka?

Odpowiedź mogłaby niejednego zdziwić. Filozof, którego filozofia stanowi przykład roboty „zimnej”, „spokojnej”, „obiektywnej” i maksymalnie rzeczowej, którego język jest niekiedy skrajnie abstrakcyjny i który całe swe dzieło oparł na myśleniu o czystych możliwościach, wcale nie w „myśleniu” upatruje pierwiastek wyznaczający specyfikę człowieka. Kto jednak choć raz zetknął się z nim bliżej, ten nie zdziwi się sły-

sząc taką odpowiedź: „*Jest jednak czymś specyficznym ludzkim działać wyłącznie dla cudzego dobra czy szczęścia i w wypadkach wyjątkowych oddać swe życie dla ratowania cudzego życia, czasem nawet kogoś zupełnie obcego... Człowiek... odczuwa konieczność posiadania i poznania wartości tudzież ich realizowania... Nie chodzi tu przy tym — przynajmniej w pierwszym rzędzie — o wartości relatywne w odniesieniu do jego potrzeb czysto życiowych..., lecz o wartości w swej immanentnej jakości absolutne, jakkolwiek ich realizacja zależy od twórczej siły człowieka, słowem wartości moralne i wartości estetyczne*” (s. 22—23). I jeszcze raz bardziej dobitnie: „*Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć*” (s. 25). Krótko mówiąc, człowiek dla Ingardena ma coś ze zwierzęcia, ale nie jest to „zwierzę rozumne” (animal rationale — jak mówił Arystoteles), lecz „zwierzę” odczuwające Wartości.

Jakie ta wizja człowieka może mieć konsekwencje dla całej antropologii, trudno przewidzieć. Nosi ona jednak z całą pewnością piętno daleko posuniętej oryginalności.

W tym miejscu należy wyrazić żal, że w *Książeczce o człowieku* nie znajdujemy niezwykle znamiennej dla tego nurtu refleksji rozprawki pt.: *Czego nie wiemy o wartościach*. Rozumiem, że trudno było drukować ją po raz trzeci, skoro ukazała się ona nie tak dawno już dwukrotnie pośród innych rozpraw Ingardena i jest całkiem dostępna. Sądzę jednak, że Czytelnik zrobi bardzo dobrze, jeśli studiując *Książeczkę o człowieku* sięgnie także do tamtej rozprawki. Ona merytorycznie i formalnie tu przynależy.

CZŁOWIEK I CZAS

Rozprawka o czasie fascynuje bodaj najbardziej. Może dlatego, że pod względem stylistycznym jest ona najbardziej osobista. Jej dwa końcowe rozdziały powstały podczas wojny, co także nie jest bez znaczenia. Ingarden polemizuje z pewnymi występującymi na terenie filozofii koncepcjami czasu, lecz w pewnym momencie dochodzi do — jak się okaże — całkiem osobistego wniosku: „czas jest zjawiskiem pochodnym, zależnym od sposobu zachowania się osoby ludzkiej, a ogólniej tego, co istnieje” (s. 72). Czas może zabijać i czas może budować. Od człowieka zależy, jak będzie przeżywał swój czas.

Problem utraty swojego czasu! Któż z nas nie doświadczał tego problemu w chwilach przeciwności życiowych, które odrywały go od jego obowiązku. Cóż począć w takich chwilach? Ingarden nie moralizuje, stwierdza: „*Raz powstały, bez względu na to, z jakich sił i na jakim podłożu, jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama*

siebie przerasta, o ile zdoła się skupić, a nie rozproszy się na drobne chwile ulegania cierpieniu lub poddawania się przyjemności" (s. 73).

W analizach czasu (jakżeż skrótowych!) Ingarden dotyka jednej z najbardziej newralgicznych spraw ludzkiego bytu. Chodzi o wierność własnemu istnieniu. „... trzeba umieć przy sobie pozostać bez lęku zatraty siebie w czasie i bez ulegania pozorowi bycia rzeczą na świecie. Pozostać zaś przy sobie to znaczy nie tylko zwiększyć samowiedzę własnego Ja w różnych jego kolejach, lecz nadto mieć się we władzy swojej i w starciu z przeciwnościami losu, z sobą, z zagadnieniami życia budować siebie samego jako wciąż wzmagającą się moc zewnętrzną. Zaufać sobie i swemu istnieniu." (s. 73, podkr. moje J. T.)

Jakie doświadczenia wewnętrzne kryły się poza tymi stwierdzeniami? Jak bogaty materiał mogły one stanowić do skonstruowania pełnej filozofii człowieka? — Tego niestety możemy się tylko niejasno domyślać.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ

W rozprawce o odpowiedzialności (z niemieckiego tłumaczył A. Węgrzecki) przenosi nas Ingarden na teren, który moglibyśmy nazwać „ontologią człowieka”. Wskazuje na to sam podtytuł: ontyczne podstawy odpowiedzialności. O co tutaj chodzi?

Ingarden zdaje się rozumować następująco: człowiek doznaje poczucia odpowiedzialności. Cóż jednak z tego! Może to poczucie jest złudzeniem? Może ma sens czysto pragmatyczny, ale nie metafizyczny? Zapytajmy zatem, jak musi być zbudowany człowiek i jak musi być zbudowany świat, by poczucie to nie było fikcją. Ingarden pyta o warunki możliwości tego przeżycia. Chce je „wypatrzeć” w samej istocie idei odpowiedzialności. Postępuje jak twórca ontologii — teorii tego, co możliwe. Nie jest to już ontologia formalna, główna uwaga kieruje się na „materię” i możliwe istnienie, niemniej jest to prawdziwa ontologia. Wszystko ostatecznie jest tu traktowane jako możliwe: i człowiek, i jego istnienie w świecie nawet samo poczucie odpowiedzialności. Możemy powiedzieć: Ingarden analizuje poczucie odpowiedzialności w możliwym człowieku, który istnieje w możliwym świecie. To straszne, mógłby ktoś powiedzieć. Być może. Ale, zdaniem Ingardena, tak trzeba zaczynać, jeśli się chce zaczynać krytycznie.

Jaki jest rezultat badań?

Pełnego rezultatu właściwie nie ma. Jest tylko szkic problematyki. Okazuje się, że jeśli idea i doświadczenie odpowiedzialności mają posiadać sens, człowiek musi być istotą wolną, zachowywać swą tożsamość w czasie, musi w jakimś znaczeniu być substancją, musi być w stosunku do świata systemem „względnie izolowanym”, wartości, ku którym się w swym działaniu kieruje, muszą być obiektywne i absolutne (nierelatywne). Czy naprawdę wszystkie te warunki zachodzą? To trzeba dopiero

rozstrzygnąć na innych płaszczyznach badań. Tak przynajmniej sugeruje Ingarden.

Można sobie jednak wyobrazić odwrotną drogę badania. Ktoś mógłby po prostu zaufać doświadczeniu odpowiedzialności i powiedzieć, że skoro ono zachodzi, widocznie wszystkie te warunki zostają spełnione. Człowiek jest w takim razie wolny, tożsamy w czasie, „względnie izolowany”, substancjalny i wartości, ku którym się kieruje, są wartościami obiektywnymi i absolutnymi. Ingardenowska ontologia człowieka nie byłaby wtedy bez znaczenia. Dzięki niej wiadomo byłoby, kim człowiek przeżywający odpowiedzialność w swym wnętrzu naprawdę jest.

Nie wnikając głębiej w rysujące się tutaj perspektywy, chcę zwrócić uwagę na aspekt — moim zdaniem — niezwykle znamieny. Dlaczego to właśnie poczucie odpowiedzialności, a nie żadne inne zostało przez Ingardena wybrane jako „klucz” do wnętrza bytu ludzkiego? Heidegger preferował w tym przypadku troskę a może raczej jakąś odmianę trwogi, Sartre „obrzydzenie”, Marcel nadzieję. Ingarden wybrał odpowiedzialność. Dlaczego? Tego można się tylko domyślać. Wybór pozostaje jednak w głębokiej harmonii z uwagami zamieszczonymi w rozprawce o czasie: człowiek to istota skierowana ku wartościom. Jeśli tak, to trzeba powiedzieć, że właśnie w poczuciu odpowiedzialności wyraża się w sposób najbardziej źródłowy prawda człowieka. To ono wyróżnia i wiąże człowieka ze światem, ono świadczy o jego wolności i skierowaniu ku wartościom i w nim wyraża się najpełniej to szczególne zaufanie człowieka do własnego istnienia, które nie pozwala mu tracić „swego czasu”.

*

Aksjologiczny nurt rozważań Ingardena kryje jeszcze jeden znamieny rys. Ukazują go zresztą raczej przemilczenia, niż pozytywne wynurzenia. Ingarden w analizie doświadczenia i idei odpowiedzialności pomija zupełnie wymiar „wobec kogo” jestem odpowiedzialny. Co się kryje poza tym pominięciem? Czyżbym był odpowiedzialny wobec „nikogo”?

Tak i nie. Ingarden podziela tutaj — jak sądzę — poglądy wielu fenomenologów, którzy podkreślali, iż w postawie realizacji wartości obowiązuje człowieka wspaniałość.

Odpowiedzialność może być odpowiedzialnością „wobec kogoś”: drugiego człowieka, społeczeństwa, narodu itd. Może być. Ten wymiar można jej nadać, jeśli się chce. Ale z jej istoty to nie płynie. Co więcej: naprawdę „czystą” postawą wobec wartości jest postawa, która je urzeczywistnia bez wyobrażenia sobie, że „jakieś oczy” na mnie patrzą i są gotowe ganić lub chwalić. Jeżeli chcemy przeżyć do dna doświadczenie odpowiedzialności, musimy zgodzić się na heroizm pozostawiania „sam na sam z wartościami”. Być prawdomównym dla samej prawdomówności, być sprawiedliwym dla samej sprawiedliwości, być wiernym dla samej wierności. Wspaniałomyślnie, heroicznie, godząc się na jakąś samotność...

Dla Ingardena autentyczną drogą do wartości była droga heroicznej wspaniałomyślności. Trzeba dawać świadectwo wartościom tylko dlatego, że są wartościami.

Kto znał Profesora, wie, że było w tym coś więcej niż sama teoria.

Józef Tischner

BOHDAN POCIEJ: BACH

Książka Pocięja o Bachu¹ jest z całą pewnością jednym z najgłębszych, najpiękniejszych i zarazem najodważniejszych esejów o muzyce, jakie u nas napisano. Najgłębszych — bo dotyka on takich warstw w sztuce i kulturze, które są w niej fundamentalne; najpiękniejszych — bo pisany jest swobodnym, bogatym i ekspresyjnym językiem, bez śladu jakiegokolwiek żargonu dziennikarskiego, co udało się dotąd bardzo niewielu z naszych współczesnych krytyków; najodważniejszych wreszcie — bo ryzykujący bardzo kuszące, ale też trudne do uchwycenia i pokazania paralele między tak różnymi dziedzinami kultury, jak muzyka i filozofia czy religia.

Książka dzieli się na trzy rozdziały, noszące tytuły: *Myśl, Wiara, Uczucie*, gdyż „te trzy terminy tylko określają istotę, a zarazem pełnię człowieczeństwa” (s. 11). Rozdziały te mają rozważyć „a) to co w sztuce Bacha obiektywne, logiczne; b) to co transcendentale i absolutne; c) to co subiektywne, ekspresywne, oddziałujące.” (s. 12). W każdym z tych rozdziałów chce Pocięj pokazać dające się wypatrzyć w muzyce Bacha jej związki ze współczesną mu filozofią i religijnością.

Związki muzyki Bacha z filozofią widzi Pocięj w dwu różnych aspektach czy warstwach: w aspekcie zawartego w tej muzyce pierwiastka myśli, oraz — pierwiastka uczucia. Pokrewieństwo „myśli” bachowskiej i filozofii ujawnia się według Pocięja w jego stosunku do trzech głównych problemów muzyki: systemu, formy i czasu. W systemie, który jest według Pocięja zarówno narzędziem metodycznym, jak i aksjologicznie dodatnią strukturą hierarchiczną, jak wreszcie uporządkowaną syntezą wielu elementów — widzi Pocięj podobieństwo Bacha i wielkich XVII-wiecznych metafizyków. Zarówno u Bacha, jak np. u Leibniza jest dążenie do wyrażenia możliwie pełnej wiedzy o świecie, u jednego i drugiego jest także wstępne założenie („kanon”) teologiczno-filozoficzne: wiara w harmonię i piękno, jako wartości przejawiające się we wszechświecie, które jednak muszą zostać „udowodnione” (filozofia) czy „zrealizowane” (sztuka) na drodze intelektualnej.

¹ Bohdan Pocięj: *Bach — muzyka i wielkość*, Kraków 1972, PWM.

Forma najbardziej typowa dla muzyki bachowskiej — to forma „monistyczna”, nasuwająca Pocielowi skojarzenia ze spinozjańską koncepcją substancji. W muzyce Bacha znaczy ona „praformę”, rozumianą jako „specjalnie pojęty wzór, wzorzec postępowania w zakresie komponowania muzyki” (s. 30), która wciela się w rozmaite techniki kompozytorskie. Jednym z najciekawszych przejawów spokrewnionych z ową „substancjonalnością” jest jakby obojętność kompozycji wobec poszczególnych typów instrumentalnych jej realizacji: fuga może być zagrana zarówno na fortepianie, jak przez kwartet smyczkowy, nie tracąc swojej tożsamości i swoich walorów, stając się przez to czymś w rodzaju idei, obojętnej na swe konkretyzacje (Pociej słusznie dopatruje się w tym analogii z postępującą ontologizacją metafizyki). Ten ostatni aspekt ujawnia też bachowski stosunek do czasu, który jest ambiwalentny: z jednej strony „substancja, esencja są poza, czy ponad czasem i ... substancja, istota muzyki związana jest raczej z wiecznością” (s. 36), z drugiej — owa substancja musi się jednak zrealizować, gdyż „czas jest przestrzenią dla myśli, jest ... ośrodkiem, w którym myśl się urzeczywistnia...” (s. 31). I oto urzeczywistnienie substancji przejawia znowu analogie z filozofią: podwójne otwarcie na pascalowską (i heglowską, dodajmy) nieskończoność, z jednej strony rozwijającą się się, ale zarazem symbolizującą absolut, z drugiej jakby nasycającą się, gęstniejącą w głąb. Jest to wizja czasu — i świata? — dynamiczna i dramatyczna zarazem.

Dramatyzm ten i wychylenie ku nieskończoności znamionują także analizowaną w II części wiarę Bacha, skrytalizowaną w jego muzyce, jego otwarcie na Absolut. Czy można mówić o sacrum u Bacha, o jakimś podziale w jego muzyce na sacrum i profanum* Można, gdyż religijność przenika na wskroś tę twórczość, której „celem ostatecznym i najwyższym jest służba Boża, dawanie świadectwa obecności Boga, potwierdzenie istnienia Boga” (s. 48). Muzyka ta wyrasta na „głębokim i rozległym fundamencie modlitwy”, wcielonej w chorał protestancki. Z drugiej strony wiara musi się przejawiać w symbolach, a symbole wiary sakralizują muzykę. Stąd kryterium religijności w muzyce Bacha: to, co ma związek z chorałem i to, co ma związek z tekstem o charakterze religijnym (s. 51). Pociej odróżnia „symboliczność” tej muzyki — odsyłając ją do określonych prawd religijnych — i jej „znaczeniowość”, dotyczącą pewnych ogólniejszych i przez to bardziej wieloznacznych sytuacji i nastrojów: lotu, upadku, radości, żalu. Źródłem symboliki muzyki Bacha jest Biblia, którą Bach interpretuje w sposób niedościgniony: najwspanialsze dowody tej interpretacji to *Msza h-moll* i obydwie *Pasje*. Te ostatnie ujawniają, że — zgodnie zresztą z protestancką drogą życia Biblią — pojęcia teologiczne mogą stać się — i stają się — zarazem najgłębszymi przeżyciami religijnymi, osadzają się mocno w egzystencjalno-afektywnym życiu człowieka, w poczuciu napięcia między grzechem, złem a możliwością osiągnięcia nieskończonego Dobra. Nie prze-

szkadza to, że Bóg Bacha jest też najwyższym Bytem, Stwórcą wszechświata, Bogiem Tomasza z Akwinu i Leibniza, a muzyka Bacha jest najwspanialszym w historii muzyki wyrazem teodycei. (s. 56)

Z religijnością protestancką Bacha pojawiają się w jego twórczości uczucia, a więc pierwiastek w dużej mierze irracjonalny; wraz z uczuciami — pierwiastek romantyzmu. Romantyzm — to według Pocięja nurt w sztuce (i myśli) „tak stary, jak sztuka sama” (s. 59), sięgający co najmniej misteriów dionizyjskich. Pocięj definiuje romantyzm jako to co uczuciowe, to co subiektywne (irracjonalne) oraz — transcendentale w sensie kantowskim. Pierwiastek romantyczny pojawia się na styku uczucia i tworzenia, wchodząc nieraz — szczególnie w XVII w. — w mariaż ze zdyscyplinowanym, racjonalistycznym myśleniem (istnieje w XVII w. pęd do wyjaśniania uczuć). Afekty jednak — tak bogate w muzyce Bacha — wciągają nas nieuchronnie na teren subiektywizmu i irracjonalizmu. Jest to teren ekspresji, która nigdy nie da się do końca zobiektywizować i która zawsze tkwi gdzieś w dynamicznej relacji między podmiotem i przedmiotem. Otóż irracjonalizm jako filozofia pojawia się w czasach Bacha u Shaftesburyego. Teodycea Leibniza subiektywizuje się u Shaftesburyego: „światem musi rządzić odwieczna zasada harmonii, ponieważ my tak świat odczuwamy” (s. 63); znaczy to także, że „moje odczucie uzasadnia taki, a nie inny obraz struktury świata” (s. 65). Świat jest nie tylko rozumiany lecz przede wszystkim odczuwany w porywie zachwyty i entuzjazmu.

Filozofia rodzi się — podobnie jak sztuka — z miłości do prawdy, dobra i piękna, z miłości do Absolutu, a piękno — a więc i sztuka — uintensywnia istnienie. Tutaj wprowadza Pocięj — znamionującą według niego odczuwanie romantyczne — kategorię estetyczną *piękna intensywnego*. Piękno to „budzi w nas osobiliwe ... poruszenie, rozwibrowanie, podwyższa jakby temperaturę naszych najszlachetniejszych uczuć, wprawia nas w stan ekstatyczny...” (s. 69). Przeżywając to piękno, kochamy przedmiot piękny, pragniemy go osiąść, choć tego nie możemy dokonać, gdyż wówczas zniknęłoby samo piękno.

Dlatego obcowanie z pięknem intensywnym przybliża nas do metafizyki typu platońskiego-kantowskiego, a samo „piękno intensywne” jest kategorią nie tylko estetyczną, lecz także metafizyczną, albowiem „poprzez wzbudzaną w nas tęsknotę i nienasylenie prowadzi nas do — metafizycznego w istocie — poczucia niewystarczalności tego, co dane przez zmysły, tego, co tylko unaocznione, tego, co tylko rozbrzmiewające” (s. 71).

Piękna i mądra książka Pocięja nasuwa dwie uwagi natury krytycznej. Pierwsza z nich dotyczy stosowania terminologii filozoficznej i doszukiwania się analogii między muzyką a filozofią. I tak np. autor używa pojęcia substancji zasadniczo w sensie Spinozy („forma monistyczna”), ale zestawia obok siebie spokojnie cytaty z Arystotelesa, Spinoza i Leibniza,

usiłując nieco zbyt pośpiesznie wynaleźć w nich cechy wspólne. Ponadto jako przykład substancjalności w muzyce Bacha omawia chorał, który „jest jakby aksjomatem, z którego wynika cała kompozycja”, a zarazem „symbolizuje tu «czystą potencjalność» — czy — inaczej mówiąc — materię, zawarta w nim bowiem jest... cała kompozycja, a raczej kompozycje, pewna ilość kompozycji możliwych, możliwość kompozycji” (s. 32). Otóż 1° „czysta potencjalność” rozumiana tu, jak się zdaje, w sensie Arystotelesa wyklucza jakąkolwiek formę, nie może więc być „praformą”; 2° „pewna ilość kompozycji możliwych”, to nie to samo, co „możliwość kompozycji”: z chorału wcale nie wynika możliwość kompozycji (w ogóle), tylko co najwyżej „pewna ilość kompozycji możliwych”, ale wówczas wydaje się, że chorał stanowi raczej analogię do możliwości w sensie ontologicznym, tzn. do idei, z którą skądinąd Pocięj utożsamia substancję. Wydaje się równocześnie, że jest to także idea w sensie wzoru, choć z drugiej strony także coś „do przeróbki”, więc jakby materiał (w jednym z rozumień tego pojęcia). W każdym jednak razie nie jest to „czysta potencjalność”. 3° materia to jednak nie to samo co substancja (choć Pocięj mógłby się tu powołać na pewne aporematyczne teksty z *Metafizyki* Arystotelesa), podobnie zresztą jak substancja to nie idea i w ogóle chyba jednak nie „praforma”.

Druga uwaga — ogólniejsza — dotyczy samej możliwości pokazania analogii między dyskursywnymi a niedyskursywnymi dziedzinami kultury: niech za przykład posłużą tu analogie między muzyką a religią. Symbole religijne „dają do myślenia”, a więc jak wszystkie symbole nie są dyskursywnie jednoznaczne. Z drugiej strony muzyka jako taka jest sztuką maksymalnie niedyskursywną. Fakt, że religia operuje symbolami, pozornie ułatwia fenomen muzyki religijnej, gdyż wydaje się, że o ile muzyka nie jest zdolna przełożyć na swój język konstrukcji pojęciowej, to jest zdolna przełożyć język symboli. Ale możliwości „semantyczne” muzyki są niezwykle ograniczone: podejrzewam, że nawet to, co Pocięj nazywa „znaczeniami” w muzyce, jest prawie nie do rozszyfrowania bez jakiegoś programowego klucza. Muzyka może natomiast wspaniale przekazywać i wywoływać tzw. uczucia w całej gamie rozmaitych odcieni jakościowych, o tyle jednak tylko, o ile pozostają one jedynie stanami emocjonalnymi niezależnymi od przedmiotów, które te stany wywołały i od wszelkich domieszek natury dyskursywnej. Człowiek przeżywający uczucia wiąże je zazwyczaj mniej lub bardziej prawnomocnie z jakimiś przedmiotami, chce je w sobie zazwyczaj zrozumieć na drodze dyskursywnej i często wydaje mu się, że je istotnie rozumie. W muzyce uczucia są całkowicie „zobiektywizowane” w tym sensie, że są oderwane od konkretnych, subiektywnych kontekstów, które umożliwiają jakiś komentarz do nich; w zamian za to zostają one wpisane w wartości artystyczne, które wywołują estetyczną kontemplację tych wartości, a pośrednio dzięki temu — samych uczuć.

Czy można powiedzieć, że istnieje specjalny typ „emocji religijnej”, który byłby odrębny od emocji innego typu? Wydaje się, że tak i że istotnie muzyka Bacha pełna jest tych właśnie emocji. Ale — niezależnie od tego, że bardzo trudno jest precyzyjnie określić specyficzną jakość tej emocji — mimo piętna odrębnej jakości emocja ta — sama w sobie — nie przestaje być tylko emocją, niezdolną do przekazania czegokolwiek dyskursywnie określonego poza samą sobą. Tymczasem religia z całą pewnością nie jest sprawą samych tylko emocji, a symbole religijne są czymś więcej, niż usymbolicznionymi uczuciami. Stąd, o ile muzyka chce w jakikolwiek sposób dookreślić przedmiot tych uczuć, dookreślenie to może przyjść tylko na innej, pozamuzycznej drodze, z zewnątrz samej muzyki: w wypadku Bacha — jak słusznie pisze Pocię — od strony chorału (o tyle, o ile jest on muzyką kościelną) i od strony tekstu religijnego.

Czy można jednak z drugiej strony powiedzieć, że te uzupełnienia pochodzące z zewnątrz dostarczają niezbędnych i wystarczających kryteriów religijności muzyki, jak to sugeruje Pocię? Gdyby tak było, musielibyśmy się zgodzić, że 1° nie sposób tam, gdzie tego kryterium brak, mówić o religijności muzyki, 2° musimy poniekąd mechanicznie rozstrzygać o religijności danego utworu na podstawie jego „konfesyjności”, rezygnując zarazem z oceny stopnia tej religijności na podstawie immanentnych cech samej muzyki. Tymczasem wydaje się, że wprawdzie momenty zewnętrzne dookreślają pozamuzyczną intencję utworu, przedmiot emocji, a także pozwalają „transcendować” muzykę ku czemuś, co nią nie jest — w tym wypadku ku Bogu — ale ostatecznie „emocja religijna” zawarta w samej muzyce jest jedynym rzeczywistym, jakkolwiek tak bardzo niewystarczającym kryterium jej religijności. Jakkolwiek by było trudno określić specyficzną jakość tej emocji oraz wypatrzeć ją w muzyce i jakkolwiek niewiele (jeżeli w ogóle) by ona mówiła o swoim przedmiocie, to w końcu wszystkie inne kryteria są zewnętrzne, a więc przypadkowe, o ile nie są sprzęgnięte z autentyczną religijnością zawartą w samej tkance muzycznej. Emocja religijna sama w sobie nie mówi o swoim przedmiocie, ale jeżeli wypływa z najgłębszych warstw człowieka i jest wyrażona w dziele sztuki wielkiej miary stawia nas przeciw w jakiś sposób w obliczu „sacrum” jako szczególnej wartości, o tyle, o ile jest ona właśnie przeżywana, „uwewnętrzniiona”. Jeżeli muzyka gregoriańska, utwory Pergolesego, Bacha czy Strawińskiego są religijne, to nie dlatego, a w każdym razie nie tylko dlatego, że posługują się tekstem religijnym: tekstem tym posługują się także kompozytorzy, których muzyka nie zawiera wcale — albo prawie wcale — emocji religijnych. Można by wprawdzie powiedzieć, że gdybyśmy nie wiedzieli np., że jazz wyrasta z muzyki religijnej, gdybyśmy znali tylko melodie negro spirituals, a nie znali słów itp., to nigdy byśmy sami nie domyślili się tych powiązań, ponieważ pochodzimy mimo wszystko z innego kręgu kulturowego, obcy nam jest ten typ czy styl emocji religij-

nej. Każda emocja religijna wyraża się poprzez jakiś styl, konwencję, która jest nieczytelna poza pewnym ograniczonym obszarem: muzyka gregoriańska, Bach wyrażają tylko dla nas emocję religijną, nie ma niczego takiego jak „emocja religijna w muzyce w ogóle”, której cech istotnych można by poszukiwać. Zarzuty te nie są łatwe do odparcia, sporo też racji ma Pocięj, kiedy mówi, że symbole religijne sakralizują muzykę: w muzyce religijnej mogą się mieścić różne elementy świeckie, które obecność symbolu „przetwarza”, podobnie jak teologia tomistyczna asymiluje różne gałęzi wiedzy świeckiej, pozostawiając im autonomię w ich własnym porządku, ale jednocześnie umieszczając je w obrębie jednej wielkiej „wiedzy boskiej”. Gdyby jednak jedynym znakiem rozpoznawczym religijności muzyki była jej „konfesyjność”, wówczas nie byłoby żadnej różnicy w stopniu religijności muzyki np. Bacha i Rossiniego, a o *Mszy h moll* Bacha nie mielibyśmy prawa powiedzieć, że „interpretowane może być to dzieło jako istna summa doświadczeń, przeżyć religijnych, zobiektywizowanych przez muzykę” (s. 53). Jeżeli jednak zgodzilibyśmy się z tą opinią i nie rezygnowalibyśmy z poszukiwania istoty przeżycia religijnego tak jak się ono może uzewnętrznić w muzyce, to nie moglibyśmy równocześnie podpisać się pod zdaniem, napisanym przez Pocięja na temat tejże samej *Mszy h moll* parę wierszy wyżej, że ponieważ była dziełem protestanta przeznaczonym dla obrządku katolickiego to „jest... może przede wszystkim dziełem geniusza, a potem dopiero człowieka wierzącego”. Niezależnie od tego, że przedmiot wiary jest w obydwu obrządkach ten sam (a artyści bywają bardziej ekumeniczni niż teologowie), to jak pokazać, że *Msza* jest przede wszystkim dziełem geniusza, a *Pasja* przede wszystkim dziełem człowieka wierzącego? Sądzę, że nie można tego pokazać w ogóle. Można tylko próbować pokazać, że w jednym dziele zostało zawartych więcej, lub głębsze emocje religijne, niż w drugim, albo że jedno dzieło jest artystycznie lepsze, a drugie gorsze. W istocie we wszystkich tych dziełach Bach jest geniuszem muzyki religijnej, w której zostało wyrażone przeżycie religijne w taki sposób, że my czujemy, iż jest to naprawdę przeżycie religijne zamknięte w pięknej muzyce, a nie tylko piękna muzyka na tematy religijne.

Wydaje się, że zarówno trudność odparcia analogii między muzyką a mniej lub bardziej dyskursywnymi dziedzinami kultury wystarczająco przekonującymi analizami i płynące stąd niekonsekwencje, jak postulat uciekania się do zewnętrznych kryteriów rozpoznawczych — są prawie nieuchronne przy wszelkich próbach tego typu porównań. Ujawnia się tu immanentna słabość czy skończoność myśli dyskursywnej, a więc zarówno jednoznacznych pojęć, jak języka, który je wyraża.

ANTYPROWINCJAŁKI

PIERWSZY LIST PISANY OD MIESZKAŃCA PROWINCJI
DO PRZYJACIELA

wrzesień, 1972 roku

Niestety bez wyjaśnień się nie obejdzie. Wszystkiemu winne okazały się ulewa, leżący obok na biurku stos niedoczytanych książek i... gest sięgnięcia w tył, w wyniku którego w moim ręku znalazły się wydane jeszcze przed wojną *Prowincjałki* B. Pascala. Oto pierwsze przeczytane z nich zdania: „*Byliśmy w grubym błędzie. Ocknąłem się zeń dopiero wczoraj; aż dotąd myślałem, że przedmiot dysput Sorbony jest bardzo ważny i niezmiernie doniosły dla religii. Tyle zebrań paryskiego Fakultetu, tak sławnego zgromadzenia, zebrań, na których zdarzyło się tyle tak niezwykłych i bezprzykładnych rzeczy, rodzi tak wysokie pojęcie w tej mierze, iż niepodobna mniemać, aby nie miały one jakowegoś bardzo niezwykłego przedmiotu... Rozpatrują dwie kwestie: jedną faktyczną, drugą dotyczącą punktu wiary...*” Gdy to przeczytałem, zrobiło mi się smutno. Nigdy nie byłem w grubym błędzie, ani wczoraj ani przedwczoraj, ani w ogóle nigdy się nie ocknąłem. Nie byłem świadkiem wielkiego sporu o kwestię faktyczną i o kwestię wiary. Przeżyłem tylko wojnę, ale ani jednego wielkiego sporu.

Dlaczego Ci o tym piszę? Bo posłuchaj: w tej ulewie za oknem, w tym przeczytaniu kilku zdań z Pascala, mając obok stos niedoczytanych książek i artykułów, doznałem delikatnego (innych nie miałem) wyrzutu sumienia. Bo może czasy i spory naszych czasów są naprawdę ciekawe, tylko ja się wyłączam z życia? Wyrzut sumienia ma tę skłonność, by spoczywać na konkrety. Mój, jak polski diabeł Boruta, jedną nogę trzyma na *Prowincjałkach* a drugą na tym nieszczęsnym stosie książek, co niedoczytane leżą obok na biurku. Pascala olśniło: „byliśmy w grubym błędzie!” Ileż w tym olśnieniu jest stolicy. Do mnie mój złośliwy Boruta szczerzy zęby: „już nigdy tych książek nie przeczytasz”. To bardzo niesmaczne. W tym uśmiechu czuje się samą substancjalność prowincji.

A przecież chciałem. Kupiłem, wydałem pieniądze, by po kilku zdaniach odłożyć. Pomyślałem sobie: to potem. Jedna książka, druga... Jeden, drugi artykuł... Jedno „potem”, drugie „potem”... I teraz właśnie, w tym momencie, jakby wydzwoniona z deszczu, przyszła konkluzja: „Nie przeczytasz”. Nie żebym spodziewał się umrzeć, ale po prostu nie będzie mi się chciało. Ale czuję niepokój; bo może

jednak tam dalej, na nie doczytanych stronicach jest coś, co jest Kwestią, Sporem, Rozwiązaniem i to, że mnie nie olśni, jest moja i tylko moja wina?

Taki jest mój delikatny — jako się rzekło — wyrzut sumienia. Zaś piszę o tym do Ciebie, bo wśród stosu rzeczy niedoczytanych jest także Twój artykuł. Gdybyś zatem wśród poniższych przykładów nie znalazł niczego ze *Znaku*, byłoby to tylko Twoje niedopatrzenie.

Postanowiłem coś zrobić. Ot po prostu zdam sobie i Tobie jasno sprawę z tego, dlaczego ja tych elaboratów do końca przeczytać nie mogłem. W tym celu zacytuję Was, by pokazać: tu oto mnie odtrąciło, tu się zatrzymałem, tu zasnąłem. Mam nadzieję, że nie będziesz się gniewał, jeśli nie wymienię Twojego nazwiska ani nazwisk innych cytowanych Osób. Umówmy się, że ważna jest *S p r a w a* a nie osoba. W tym celu muszę oczywiście wyrwać zdanie z kontekstu, w którym ono się znajduje. Ty możesz powiedzieć, że postępuję niesprawiedliwie, bo zdanie jak zdanie, ale przecież kontekst może wszystko uratować. Ja w to jednak nie wierzę. Mieliśmy kiedyś w klasie kolegę okropnego wałkonía. I zamiast żebyśmy my, poprawni uczniowie, byli dla niego kontekstem, to on był „kontekstem” dla nas. Mówiono nam: „On was wszystkich kompromituje”. Ot, prawda o kontekście.

Ale dlaczego „Antyprowincjalki”? Co ma z tym wspólnego Pascal?

Pascal jest winien najpierw dlatego, że się przypadkowo znalazł pod ręką w takiej chwili. Poza tym jest winien także dlatego, że ja się z nim nie zgadzam. On pisał przeciw jezuitom a jam przecież... no, nie ma o czym mówić. Okolicznością niemniej ważną jest i to, że tak naprawdę jestem w duchu zwolennikiem atakowanej przez Pascala teologii Ludwika de Moliny (1536—1600). Co się tyczy tej teologii, to powołał się na autorytety historyków filozofii (na razie). Jeden z nich (jezuita) powiedział: „*Molina starał się ratować wolność człowieka: człowiek nie potrzebuje ani specjalnego popchnięcia ani uprzedniej determinacji do działania, lecz sam ze siebie określa istotę swego działania, a Bóg o tyle tylko z nim współdziała, o ile jako Przyczyna podtrzymuje wszelki byt w istnieniu*”. Inny (już nie jezuita, ale sam nasz Profesor Tatarkiewicz), napisał: „*Przeciw Molinie wystąpił dominikanin Dominik Bannez (1528—1604). Intencją Moliny była obrona filozofii, przekonanie, że na jej terenie drogą rozumowania można zagadnienie rozwiązać. Bannez natomiast był skłonny wyrzec się filozofii, oszańcować na terenie teologii. Nie było dlań naprawdę wiedzy, dowodu, zrozumienia, wszystko kończyło się po prostu na stwierdzeniu, że taka jest wola Boża. Cenzura duchowna nie widziała przeszkód do dania aprobaty dziełu Moliny, zakon jezuitów go poparł. Ale Bannez, gorący i nieustępliwy, nie godzący się na kompromisy, przekonany, że Molina i jezuita gubią*

Kościół, rozpoczął z nimi walkę. Napięcie było takie, że lękano się schizmy. Jezuita byli oskarżeni, że popierają błąd Pelagiusza, a dominikanie — że Kalwina. Spór wziął w ręce sam papież Klemens VIII i do rozstrzygnięcia go powołał specjalną Congregatio de auxiliis. Obradowała ona 9 lat (1598—1607), końca obrad nie dożył ani Molina, ani Bannez, ani Klemens VIII. Wreszcie Paweł V orzekł, że nie ma potrzeby kościelnego rozstrzygnięcia sporu, bo ani jedna, ani druga strona nie popelnia błędu". Do sporu o wolną wolę doszedł spór o moralność, o etykę. Przeciw jezuitom stanęli janseniści (choć raczej na odwrót). Po ich stronie znalazł się Pascal pisząc przeciw jezuitom. A ja, gdyby dzisiaj byli janseniści, byłbym chyba przeciw Pascalowi. Szczęście, że nie ma jansenistów.

I jeszcze jedna ważna okoliczność. Te listy są *n a p r a w d ę* z prowincji do stolicy. Zaś tamte były na odwrót.

Teraz rozumiesz, że muszą być „anty-prowincjalki”.

Ale powróćmy do naszego tematu. Dlaczego nie przeczytałem tych wypracowań?

Pierwsza trudność to — *p r z e b r n ą ć* przez Wstęp. Wstęp powinien zaciekawiać, pociągać, wciągać, brać człowieka za nos i wprowadzać w problem, albo raczej w człowieka problem rzucać tak, by człowiek laził z nim co najmniej przez parę godzin. Metody wstępowania są różne. Poklasyfikowałem je w tej chwili na kilka grup, ale wymienię Ci tylko dwie, by nie przedłużać.

1. *Metoda pierwsza*: wystąpić z tym, co jest najbardziej oczywiste czyli banalne. W metodzie tej jest ukryty pewien sens. Chodzi o to, by zacząć od pojednania, by już na początku czytelnicy zgodzili się z Autorem. Potem będą już zbyt zmęczeni, aby protestować, a gdyby nawet protestowali, to się im powie: przecież wszystko wynika z tego, cośmy przyjęli we wstępie. Pamiętając zaś, że na początku był banał, nikomu się nie będzie chciało wracać do banału. W ten sposób mamy zapewnioną akceptację głoszonych poglądów. Oto przykład. Przykład jest nieco złożony, ale tym lepiej. Wzięty został z artykułu o naturze wiedzy ludzkiej: „Wiedza pełni doniosłą rolę w życiu ludzkim...” Koniec przykładu na metodę pierwszą. Aliści przykład jest nieco złożony, co się pokaże zaraz. Po przytoczonym stwierdzeniu pojawia się słówko „bo”. „Bo” wskazuje, że będzie uzasadnienie banału. No więc „*bo dotyczy spraw istotnych i tak powszechnych, że nie da się ich nie zauważyć*”. Czytam to zdanie jeszcze raz, jeszcze raz, druga połowa, znów pierwsza połowa i czuję, jak grzęznę. Za oknem ulewa. Rozglądam się, bo kiedy się dobrze rozejrzę, to się przecie dowiem, że wiedza czyli dowiedzenie się dotyczy spraw istotnych a także dowiem się, że tych spraw nie da się nie zauważyć, no a wtedy będę już wiedział, jak doniosłą rolę odgrywa w moim życiu dowiadywanie się i zajmę się problemem wie-

dzy. Ugrzązłem. Kiedyż wreszcie przestanie łać? Właściwie to wątpię, czy wiedza naprawdę pełni doniosłą rolę w moim życiu. Czasami wydaje mi się że niewiedza jest ważniejsza. Czyż głupiemu nie łatwiej o zbawienie?

Początek innego artykułu: „*Pytania dotyczące człowieka są zawsze aktualne*”. Zawsze aktualne.. Ale jakie, które pytania? Jak one brzmią? Z całego Wstępu wynika, że w ogóle pytania, i że stawiali je już starożytni. No cóż, skoro tak, to pytajmy. Wprawdzie słówko „zawsze” nie budzi nadziei, że znajdziemy na nie odpowiedź, ale będziemy przynajmniej „na czasie”...

Wysunęliście pod moim adresem swoje oczywistości, a ja Wam odpowiadam swoimi: wiedza nie odgrywa żadnej roli w życiu człowieka, a pytania dotyczące ludzi przestały być aktualne. Takie są oczywistości u nas, na prowincji. Proszę, pospierzajcie się z prowincją!

2. *Metoda druga*: występować w blaskach Objawienia. Domyślał się, że jest to specyfika myśli teologicznej. Chodzi o pokazanie, że sama czynność p o d j ę c i a tematu przez Autora jest wprost zainspirowana Objawieniem. Skoro Objawienie nakazało temat podjąć, kto nie czyta, pozostaje w sprzeczności z Objawieniem i powinien się wypowiadać.

Przykład: „*W Piśmie św. znajdujemy wskazówkę: „Pytaj dawnych pokoleń, zwróć swą uwagę na przodków. My młodzi znamy niewiele, bo wiek nasz jest jak cień na ziemi. Lecz oni pouczą, wyjaśnią słowami, co płyną z rozsądku’.* (Job 8, 8—10) *Z przytoczonych słów można wyprowadzić ważną dla moralistów dyrektywę metodologiczną, by więcej uwagi zwrócić na przeszłość doktrynalną chrześcijaństwa, gdyż znajdują się w niej cenne pokłady myśli teologicznej*”. W dalszym ciągu z przytoczonego cytatu wynika, że mam wraz z Autorem zająć się... koncepcją pokory w patrystyce wschodu. Logiczne? Naturalnie, że logiczne!

Pomyślisz może, że nie wyszedłem poza Wstępy. Powiesz mi, że powinienem wstępy pominąć a wejść wprost w meritum sprawy. Tak też zrobiłem. Rzecz była rewelacyjna, bo dotyczyła zastosowania cybernetyki w naszym polskim kaznodziejstwie. Spodziewana jest eksplozja demograficzna mózgow elektronowych w kraju. Czy możemy być obojętni? Już należy odpowiednio przygotować zakrystię. W pracy stało: „*Wykorzystuję teorię komunikacji i uwzględniam także podstawowy schemat z pracy lingwisty R. Jakobsona...*” I nieco dalej: „*Podjmując inspirację cybernetycznie zorientowanej, współczesnej wiedzy o komunikacji, niniejsze ujęcie... zmierza ku syntezie...*”

Zanim przytoczę fragment, mam prośbę: zatelegrafuj, czy „wiedza cybernetycznie zorientowana” to jest jeszcze wiedza człowieka, czy

już wiedza zmagazynowana w mózgu elektronowym ustawionym ewentualnie w zakryciu? Chodzi o to, abym zrozumiał kontekst, w którym Bóg występuje jako „nadajnik” („Bóg-nadajnik”), człowiek jako „odbiornik” a kaznodzieja jako „kanał”. Czyścimy kanalizację!

Jest w artykule piękny fragment, ale niestety sposób ułożenia tekstu przez maszynę drukarską zupełnie zmazał jej urok. Następuje on w kilka linijek po stwierdzeniu, które należy zapamiętać i głęboko przemyśleć: „Ilość informacji wzrasta w miarę wzrastania niepewności słuchacza”. Oto dalszy tekst: „...niski poziom wiedzy religijnej sprawia, że niektórych prawd słucha się jak nowych. Tylko prawda wyzwoli człowieka. Sedno sprawy tkwi w tym, że integralny humanizm sponuje teizm. W kontraście doczesnego z wiecznym, ludzkiego z Bożym tkwią ogromne walory informacyjne, których człowiek zawsze będzie szukał, do których będzie wracał, naprowadzany własnymi pytaniami i lękami. Postulatem czasu jest jednak rozważanie sposobów ich podania. Tę Dobrą Wiadomość trzeba nieustannie objawiać człowiekowi, ukazywać w ciągle nowych zastosowaniach. Wtedy prawo entropii może nas nie niepokoić”.

Maszyna drukarska wyraźnie nie nadażyła za maszyną elektroniczną. Ta druga uwzględniła wszak schemat Jakobsona z jego pracy *Poetyka w świetle językoznawstwa*. Należało to tak zapisać:

*„Tylko prawda wyzwoli
człowieka
Sedno sprawy tkwi
w tym, że integralny humanizm
sponuje teizm
w kontraście...”*

i tak dalej w tym stylu. Możesz to sobie z łatwością sam ułożyć. Pamiętaj jednak, żeby ostatnie zdanie o tej entropii było napisane w sposób ciągły. Jak gwizd w radioodbiorniku...

Mój drogi... We Wstępie do jednej z książek przeczytałem, że po Soborze nasza myśl filozoficzna i teologiczna weszła w stadium nowego rozkwitu. Ponieważ w tym momencie moja niepewność dosięgła szczytów i pojawił się już lęk przed entropią, odpowiednio podskoczyła także chłonność na każdą informację. Słuchaj: będzie już koniec świata, czy nie? Bo może Wyście już w tym rozkwicie coś odkryli a ja nic nie wiem!

Kreślę się
Twój Molinista

SIMONE WEIL

ATEIZM I WIARA

Są dwa ateizmy, a jeden z nich jest oczyszczeniem Boga.

Być może wszystko, co jest złem ma drugi aspekt, polegający na oczyszczeniu w postępie ku dobremu i trzeci aspekt, który jest dobrem najwyższym.

Trzeba dobrze rozróżnić trzy aspekty, bo pomieszać je jest wielkim niebezpieczeństwem dla myśli i dla skutecznego kierowania życiem.

*

Jeden z najlepszych użytków miłości ludzkiej: służyć istocie kochanej tak, aby o tym nie wiedziała, jest możliwy w miłości do Boga tylko dzięki ateizmowi.

Z dwóch ludzi, którzy nie mają doznania Boga, ten który przeczy jego istnieniu jest być może najbliższym Boga.

Fałszywy Bóg, który jest zupełnie podobny do prawdziwego poza tym, że go się nie dotyka, na zawsze uniemożliwia dostęp do prawdziwego. Wierzyć w Boga, który jest zupełnie podobny do prawdziwego, poza tym, że nie istnieje, bo nie jest tam, gdzie Bóg istnieje.

*

Istota wiary: niemożliwością jest naprawdę pragnąć dobra i nie otrzymać go.

*

Umrzeć za Boga nie jest świadectwem, że ma się wiarę w Boga. Umrzeć za nieznanego i odrażającego więźnia, który doznaje niesprawiedliwości, oto jest świadectwo, że ma się wiarę w Boga.

DYSTANS POMIĘDZY KONIECZNOŚCIĄ I DOBREM

Granica jest świadectwem, że Bóg nas kocha.

•

Kto opiera swoje życie na wierze w Boga, może stracić wiarę.

Ale kto opiera swoje życie na samym Bogu, nie straci życia nigdy.

Oprzeć swoje życie na tym, czego wcale nie można dotknąć. To niemożliwe. To śmierć. I tego właśnie trzeba.

SPRZECZNOŚĆ

Kiedy słucha się Bacha, albo melodii gregoriańskiej, wszystkie władze duszy nasłuchują, milkną, aby przyswoić sobie tę rzecz doskonale piękną i każda władza ma swój sposób.

Wśród nich również inteligencja: nie znajduje tam nic, czemu mogłaby przyznać słuszność albo przeczyć, a jednak się tym karmi. Czy wiara nie powinna być uznaniem tego rodzaju? Degraduje się tajemnice wiary czyniąc z nich przedmiot afirmacji czy negacji, podczas gdy powinny być one przedmiotem kontemplacji.

KRZYŻ

Ktokolwiek bierze miecz, zginie od miecza. A ktokolwiek nie bierze miecza (albo go z rąk wypuszcza), zginie na krzyżu.

*

Bóg byłby od nas niższy, gdyby w osobie Chrystusa nie został upokorzony.

*

Mat. IX. 27. „Nikt nie zna Syna, jeno Ojciec, ani Ojca nikt nie zna jeno Syn i komu by Syn zechciał objawić”.

A więc ludzie, dzięki Chrystusowi, znają Boga, ale nie znają Chrystusa.

*

Krzyż jako waga, jako dźwignia. Zejście, warunek wstąpienia. Niebo schodząc na ziemię podnosi ziemię do nieba.

WOLNA WOLA

Nie mamy racji mówiąc, że Bóg daje wszystko bezinteresownie i że ludziom nic nie jest winien. Stworzywszy nas, winien jest nam wszystko.

I istotnie daje nam wszystko. Ale nie zmusza nas, żebyśmy przyjmowali. Prosi o naszą zgodę, aby mógł nam zwrócić swój dług; a my odmawiamy albo też zgadzamy się połowicznie. Ponieważ akt stworczy jest aktem miłości, jest także stworzeniem władzy zgadzania się albo niezgadzania.

Ale On dary swoje tak dobiera, abyśmy mieli możliwość odmówić ich przyjęcia.

Odmówić przyjęcia krzyża to rzecz w naszej mocy, to rzecz nie-trudna.

POKOCHAĆ ŁAD ŚWIATA...

Wiara to wierzyć, że Bóg jest miłością i niczym więcej.

Albo jeszcze lepiej. Wiara to wierzyć, że rzeczywistość jest miłością i niczym więcej. Jak dziecko dla zabawy chowa się przed matką za fotel, tak Bóg bawi się w to, aby aktem stworzenia oddzielić się od Boga.

My jesteśmy tym żartem dla Boga.

Wierzyć w to, że rzeczywistość jest miłością, widząc ją jasno taką, jaka jest. Kochać to, czego nie sposób znieść. Objąć uściskiem żelazo, przywrzeć ciałem do chłodnego, twardego metalu.

To nie jest forma masochizmu. Masochiści podniecają się pozorem okrucieństwa; bo nie wiedzą, czym jest okrucieństwo. Ale nie okrucieństwo trzeba objąć uściskiem, lecz ślepą, brutalną obojętność. Tylko w ten sposób miłość staje się bezosobowa.

Jeśli miłość nie znajduje dla siebie żadnego przedmiotu, kochająca istota musi pokochać samą swoją miłość, pojętą jako coś zewnętrznego w stosunku do niej. Wtedy znajduje się Boga.

Amare amabem. Znalazłby, gdyby się na tym zatrzymał.

PEWNOŚĆ I WĄPIENIE

Przeżycie transcendencji; zdaje się to sprzecznością, a przecież skoro nie jesteśmy zdolni wyprodukować tego, co transcendentne, możemy to poznać tylko w osobistym zetknięciu.

Mówiąc, że religia katolicka jest prawdziwa, a inne fałszywe, wyrządza się krzywdę nie tylko innym tradycjom religijnym, ale i samej wierze katolickiej, stawiając ją na poziomie rzeczy, które mogą być potwierdzone albo zaprzeczane.

Rozum potrzebuje zupełnej wolności, włącznie z wolnością zaprzeczenia istnieniu Boga i wskutek tego religia wiąże się z miłością, a nie ze stwierdzeniem czegoś albo zaprzeczaniem. Bo żadna rzecz dobra nie może rozumowi szkodzić. Ale miłość nadprzyrodzona, choć jej zadaniem nie jest stwierdzanie czegokolwiek, daje pełniejsze pojęcie o rzeczywistości niż to, jakie daje rozum, i dusza, w której istnieje miłość nadprzyrodzona, wie o tym, wie o tym za pośrednictwem samego właśnie rozumu; bo jeśli miłości tej nie ma w duszy, rozum nie może się na jej temat wypowiadać.

ATEIZM OCZYSZCZAJĄCY

Grzechy naszej epoki to grzechy chrystianizmu bez pierwiastka nadprzyrodzonego. Przyczyną ich jest indyferentny laicyzm — a przede wszystkim wypaczony humanizm.

Religia jako źródło pociechy jest przeszkodą w prawdziwej wierze: w tym sensie ateizm jest oczyszczeniem.

Tą częścią mojej istoty, która nie jest przeznaczona dla Boga, powinienam być ateistką. Wśród ludzi, u których nie obudziła się nadprzyrodzona część ich istoty, ateści mają rację, a wierzący jej nie mają.

*

Człowiek, którego cała rodzina zginęła w mękach, który sam przeszedł długie tortury koncentracyjnego obozu.

Albo jakiś Indianin, który w XVI w. sam jeden ocalał z całkowitej zagłady swego plemienia. Tacy ludzie, jeśli wierzyli przedtem w miłosierdzie Boże, albo przestali w nie wierzyć, albo pojmują je zupełnie inaczej niż przedtem. Ja przez nic takiego nie przeszedłem. Ale wiem, że takie rzeczy istnieją: a czyż to nie to samo?

Muszę starać się mieć o boskim miłosierdziu takie pojęcie, które się nie zatrze i nie zmieni, choćby nie wiem jakie przypadki los na nie zesłał, i które mogłabym przekazać każdej ludzkiej istocie.

ROZUM I ŁASKA

Za pośrednictwem rozumu wiemy, że to, czego rozum nie ogarnia, jest bardziej rzeczywiste niż to, co może ogarnąć.

Fałszywa pokora prowadzi do przekonania, że jako własne „ja”, jako dana jednostkowa istota ludzka jest się niczym.

Prawdziwa pokora to świadomość tego, że jest się niczym jako istota ludzka, a jeszcze ogólniej — jako istota stworzona.

Udział rozumu jest tu niemały. Trzeba pojąć to, co powszechne.

*

Nie to, co nadprzyrodzone, powinno być przedmiotem badań, ale świat. To, co nadprzyrodzone, jest światłem: czyniąc z niego przedmiot, poniża się je.

ZŁO

Słowa Iwana z *Braci Karamazow*: „Choćby nawet ta ogromna fabryka produkowała najwspanialsze cuda i kosztowała tylko jedną łzę dziecka ja się nie zgadzam”.

Podpisuję się w zupełności pod tym zdaniem. Żaden powód, jakikolwiek ktoś by mi mógł podać jako wyrównanie jednej łzy dziecka, nie skłoniłby mnie, aby się na tę łzę zgodziła. Absolutnie żaden z tych, jakie może wyszukać rozum. Tylko jeden, ale dający się pojąć tylko miłości nadprzyrodzonej: Bóg tak chciał. I dla tego jedne-

go powodu zgodziłabym się równie dobrze na świat wyłącznie zły, jak na jedną łzę dziecka.

*

Konanie to ta ostatnia noc ciemna, której potrzebują nawet doskonali dla zupełnego oczyszczenia, i dlatego lepiej, aby była gorzka.

*

Zło to nadmierne pobłażanie sobie i dlatego właśnie jest tak monotonne; wszystko trzeba tu brać z siebie. A przecież człowiekowi nie dane jest stwarzać. To pokusa, aby stanąć na miejscu Boga.

SENS WSZECHŚWIATA

Jesteśmy częścią, która ma naśladować całość.

*

Uczyń powszecznym to najgłębsze ja, które jest najgłębszym jądrem mojego cierpienia.

Cóż z tego, gdyby nie miało być nigdy we mnie radości, skoro wiecznie istnieje radość doskonała w Bogu!

I to samo z pięknem, rozumem, ze wszystkim.

*

Dwie tendencje krańcowe: zniszczyć swoje ja na rzecz wszechświata albo zniszczyć wszechświat na rzecz swojego ja. Temu, kto nie umiał stać się niczym, grozi niebezpieczeństwo, że w pewnym momencie wszystko poza nim przestanie istnieć.

*

Wszystko, czego pragnę, istnieje, albo istniało, albo będzie istnieć. Bo nie mogę wymyślić czegoś zupełnie na nowo. Jakże więc nie mieć poczucia, że moje wszystkie pragnienia są spełnione?

SILA CIAŻENIA I ŁASKA

Tylko schodzenie w dół leży w zasięgu naszej mocy.
Ruch ku górze jest urojeniem.

OBECNOŚĆ I NIEOBECNOŚĆ BOGA

Bóg może być w stworzeniu obecny tylko w formie nieobecności.

*

Nic z tego, co istnieje, nie jest bezwzględnie godne miłości.

Trzeba więc kochać to, co nie istnieje.

Ale ten nie istniejący przedmiot miłości nie jest fikcją.

Bo to, co jest naszą fikcją, nie może być bardziej godne miłości niż my sami, niegodni jej.

*

Krzyk bólu — dlaczego? Rozbrzmiewa w całej *Iliadzie*.

Wytłumaczyć ból to go pocieszyć; nie trzeba więc, aby był wytłumaczony.

Stąd ta wyjątkowa wartość cierpienia niewinnych.

Przypomina ono tę zgodę na zło w świecie stworzonym ze strony Boga, który jest niewinny.

STWARZANIE I „OD-TWARZANIE”

W życiu ludzkim są tylko dwa momenty doskonałej nagości i czystości: narodziny i śmierć.

Z tych, co noszą kształt ludzki, tylko noworodek i człowiek konający mogą wielbić Boga nie kalając Jego boskości.

*

Trzeba oderwać się od korzeni. Ściąć drzewo i zrobić z niego krzyż i potem nieść go, dzień po dniu.

WSZECHMOC I SŁABOŚĆ BOGA

Chrystus na krzyżu współczuł własnemu cierpieniu jako cierpieniu całej ludzkości, które w Nim znalazło wyraz.

Jego wołanie: „Boże mój, czemuś mnie opuścił?” — wyszło z Jego ust w imieniu wszystkich ludzi.

Kiedy to wołanie dobywa się z serca ludzkiego, to znak, że w głębiach duszy ból zbudził do życia tę jej część, w której — przytłoczona występkami — spoczywa niewinność równa niewinności Chrystusa.

CZAS

Czas prowadzi nas — zawsze tam, gdzie nie chcemy iść.

Pokocharć czas.

Simone Weil

SOMMAIRE

Prof. Konrad Górski: Soeur Thérèse Landy, franciscaine, comme philosophe, auteur ascétique et critique littéraire	1429
Wacław Hryniewicz: L'Orthodoxie en Occident et ses problèmes	1143
Apoloniusz Żynel: Phénoménologie de la vocation	1474
Jean Guitton: La méthode des parallèles (traduit par St. Cichowicz)	1495
Jacek Woźniakowski: Les théosophes et les érémites	1512
Jacek Salij, OP: La théologie populaire de Noël	1526
Les lecteurs du „Znak” discutent les problèmes du sacrement de la pénitence	1544

CHRONIQUE

Józef Tischner: Compte-rendu du livre <i>Książeczka o człowieku</i> de Roman Ingarden (Kraków 1972, WL)	1557
Karol Tarnowski: Compte-rendu du livre de Bohdan Pociąg sur J. S. Bach (Kraków 1972, PWM)	1562
Simone Weil: Fragments choisis	1573

TREŚĆ ZESZYTU

KONRAD GÓRSKI: DOROBEK PISARSKI S. TERESY FRANCISZKANKI (ZOFII LANDY)	1429
WACŁAW HRYNIEWICZ: „PRAWOSŁAWIE ZACHODNIE” I JEGO PROBLEMY	1443
APOLONIUSZ ŻYNEL OFM CONV.: FENOMENOLOGIA POWOŁANIA	1474
JEAN GUITTON: METODA PARALELI	1495
JACEK WOŹNIAKOWSKI: TEOZOFOWIE I MISTYCY	1512
JACEK SALIJ OP: TEOLOGIA LUDOWA BOŻEGO NARODZENIA	1526
O SPOWIEDZI – GŁOSY CZYTELNIKÓW	1544

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

JÓZEF TISCHNER: SWEMU ISTNIENIU ZAUFAC	1557
KAROL TARNOWSKI: BOHDAN POCIĄG – BACH	1562
ANTYPROWINCJAŁKI: PIERWSZY LIST PISANY OD MIESZKAŃCA PROWINCJI DO PRZYJACIELA	1568
JEDENASTA WIECZOREM	
SIMONE WEIL: ATEIZM I WIARA	1573
SOMMAIRE	1579

A L B U M

SOBOROWY

Rysunki tuszem wykonane przez artystkę Jadwigę Walker obejmują charakterystyczne postacie Soboru i architektury rzymskiej.

●
UNIKALNY W SKALI ŚWIATOWEJ
ARTYSTYCZNY WYRAZ SOBORU
WATYKAŃSKIEGO II.

●
WSTĘP NAPISAŁ KARDYNAŁ
STEFAN WYSZYŃSKI

●
KRONIKĘ SOBORU OPRACO-
WAŁ KS. BP BOHDAN BEJZE

●
Streszczenie w językach francu-
skim, angielskim, włoskim, nie-
mieckim.

Format 25 × 35 cm, str. 216,
cena 190 zł.

Zamawiać:

PALLOTTINUM, Poznań, Al. Przybyszewskiego 30

W NUMERZE:

Nieznane u nas a bardzo doniosłe problemy prawosławia na Zachodzie: jego rozkwitu intelektualnego i trudności zwłaszcza instytucjonalnych, omawia znawca przedmiotu ks. Wacław Hryniewicz.

O. A. Żynel rozpatruje zjawisko powołania życiowego na tle przemian i pogłębienia tego pojęcia w teologii i w psychologii. Każdy z nas jest człowiekiem powołanym...

Jacek Woźniakowski ukazuje niezwykle bogate związki przeżywania przyrody z mistyką religijną.

Czytelnicy, zgodnie z wezwaniem redakcji, wybitnie wzbogacili swoimi refleksjami „Dyskusję o spowiedzi“ z majowego numeru „Znaku“.

W P O P R Z E D N I C H
N U M E R A C H

Z problemów sztuki: numery specjalne 7,
61-62, 126 ■

Stefan Swieżawski: Wytwórczość a piękno
29 ■ Lech Niemojewski: Orędowniczka
z Torcello 34 ■ Władysław Stróżewski: Ka-
tegorie estetyczne i sztuka współczesna 84 ■
Jerzy Wolff: Purpurowe winnice 136 ■ Alek-
sandra Olędzka-Frybesowa: Sztuka roman-
ska i współczesność 172 ■ Jacek Woźnia-
kowski: Dwa pokolenia w plastyce 4 ■ Pier-
wiaski religijne w sztuce plastycznej 29 ■
W jakim sensie można mówić o kulturze
chrześcijańskiej 121-122 ■ Okropny urok
dzikości 210

ZINAW
MIESIĘCZNIK